Philosophische Schriften.

Von

Kuno Fischer.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Verlags-Archiv Nr. 121.

Inhalt.

x) = Nr. 4, zusammengebunden mit 5 u. 6!

Philosophische Schriften. 1.

Einleitung

in die

Geschichte der neuern Philosophie.

Von

Kuno Fischer.

Vierte Auflage.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1891.

Philosophische Schriften

von

Kuno Fischer.

1.

Einleitung

in die

Geschichte der neuern Philosophie.

Von

Kuno Fischer.

Vierte Auflage.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

C. F. Winter'sche Buchdruckerei.

Inhalt.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Erstes Capitel.

Die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft.

Der Gegenstand dieses Werkes ist die Philosophie der neuen Zeit. So eigenthümlich auch die Lebensbedingungen sind, welche diese Philosophie in sich trägt, so selbstverständlich und einfach die Aufgaben, die sie aus eigenster Einsicht sich setzt, so ist sie doch in ihrem Ursprunge bedingt durch die Geschichte der Philosophie, die ihr vorausgeht. Zwar entsteht sie in einem völlig bewußten Bruch mit der Vergangenheit, sie hat die deutliche und ausgesprochene Gewißheit, daß die Sache wieder einmal ganz von vorn müsse angefangen werden, und erklärt in ihrer Grundlegung, daß sie voraussetzungslos und von allen überlieferten Lehren, von allen geschichtlich gegebenen und befestigten Autoritäten vollkommen unabhängig sein wolle; sie ist es auch in ihrem Sinne wirklich, aber diese Geistesfreiheit selbst ist eine geschichtlich gewordene, diese Voraussetzungslosigkeit eine geschichtlich bedingte, sie wird allmählich angebahnt und vorbereitet in einer zunehmenden Entfernung von den Grundlagen der früheren Philosophie. Es sind bestimmte Wendepunkte, in denen der menschliche Geist, des Vorhandenen satt, seine ursprüngliche Kraft einsetzt und aus dieser unversieglichen Quelle seine Bildung erneut. Solche Wendepunkte sind in dem Entwicklungsgange der Menschheit tief begründet, lange vorbereitet, darum selten. Sie erscheinen immer nur, wenn die Zeiten erfüllt sind. Eine solche Erfüllung der Zeiten bedurfte zu ihrer Entstehung auch die neuere Philosophie. Dazu kommt, daß diese Philosophie bei aller Unabhängigkeit ihres Denkens, bei aller Ursprünglichkeit ihrer Grundlagen, doch in einem beständigen Verkehr mit ihren geschichtlichen Voraus-

setzungen bleibt; sie widerspricht denselben in ihren Anfängen, sie schärft diesen Widerspruch bis zu einem völligen Gegensatz, sie neigt sich in ihrem weiteren Verlauf diesen Voraussetzungen zu und fühlt sich mit ihnen in einer geistigen Verwandtschaft, sie erneut in ihrem jüngsten Zeitalter diesen Gegensatz und diese Verwandtschaft. So giebt sich die neuere Philosophie zu der früheren stets ein bestimmtes Verhältniß und läßt nie sie aus ihrem Gesichtskreise verschwinden. Daher müssen wir uns in der Einleitung dieses Werkes darüber klar werden, aus welchen geschichtlichen Bedingungen die neuere Philosophie hervorgeht, in welchem Zusammenhange mit dem großen Bildungsgange der Menschheit ihr Zeitalter beginnt.

Schon in dem Begriff einer Geschichte der Philosophie sind gewisse Schwierigkeiten enthalten, die gegen die Möglichkeit der Sache bedenklich machen könnten. Denn ein Begriff ist schwierig, wenn seine Merkmale sich nicht sofort vereinigen lassen, er ist unmöglich, wenn diese Merkmale wirklich unvereinbar sind. Nun scheint zwischen dem Begriff der Geschichte und dem der Philosophie in der That ein solcher Widerstreit stattzufinden: Geschichte ist nicht denkbar ohne eine Zeitfolge von Begebenheiten, Philosophie nicht ohne Erkenntniß der Wahrheit, und wahr ist nur diejenige Vorstellung, welche der Sache oder ihrem Gegenstande vollkommen entspricht. Hier aber giebt es bloß die beiden Möglichkeiten, daß die Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Sache entweder stattfindet oder nicht: in dem ersten Fall ist die Vorstellung wahr, in dem andern falsch. Die Wahrheit ist nur eine, sie hat keine Reihe oder Zeitfolge von Fällen, darum, wie es scheint, keine Geschichte. Und so erscheint eine Geschichte der Philosophie, eine Reihenfolge verschiedener Systeme, die oft unter einander im größten Widerstreit, nie mit einander in völliger Uebereinstimmung sind, als das offenbare Gegentheil der Philosophie selbst, als das deutlichste Zeugniß gegen deren Möglichkeit. So ist der Widerstreit der Philosophen, die Vielheit und Verschiedenheit ihrer Systeme auch stets von denen genommen worden, welche die Möglichkeit einer wahren Erkenntniß bezweifelt haben. Unter den Einwürfen, welche die alten Skeptiker gegen die Philosophie vorbrachten, war der Streit der Systeme einer der ersten und wichtigsten. Es leuchtet ein, daß unter diesem Gesichtspunkte von

einer Geschichte der Philosophie im strengen Verstande nicht geredet werden kann; entweder man hält sich an die geschichtlich gegebene Thatsache der vielen sogenannten Systeme, ohne sich um deren Wahrheitsgehalt zu kümmern, und läßt demgemäß von der Geschichte der Philosophie nichts übrig als eine Geschichte der Philosophen, ihrer Lebensverhältnisse, Meinungen und Schulen, die man darstellt, so gut es die Quellen erlauben und so gut man die Quellen versteht; oder man fordert die Einheit der wahren Erkenntniß und sieht in jenen verschiedenen Systemen so viele Versuche, die ihr Ziel verfehlt haben, und die man beurtheilt ohne jede Rücksicht auf ihren geschichtlichen Charakter. So trennt sich in der Betrachtung der Geschichte der Philosophie das geschichtliche Interesse ganz von dem philosophischen: im ersten Fall wird die Geschichte der Philosophie ein Gegenstand blos der Erzählung, im zweiten ein Gegenstand blos der Beurtheilung; die Erzählung der ersten Art ist ebenso unkritisch und urtheilslos, als die Kritik der zweiten unhistorisch und ohne geschichtliche Einsicht. Unter dem einseitig historischen Gesichtspunkt giebt es wohl eine Geschichte, aber keine Philosophie, und unter dem einseitig kritischen giebt es wohl eine Philosophie, aber keine Geschichte. Diese Philosophie ohne geschichtliches Interesse und ohne das Vermögen, die Dinge historisch zu würdigen, hält die Aufgabe der wahren Erkenntniß entweder für unlösbar und darum die gegebenen Systeme für lauter Irrthümer, oder sie behauptet aus praktischen Gründen eine gewisse, in allen Fällen gültige Erkenntniß der Wahrheit, die aber von jenen Systemen theils verfehlt, theils nur unvollkommen erreicht und mit falschen Ansichten vermischt sei. So verfährt sie mit den geschichtlichen Systemen entweder durchaus *skeptisch*, indem sie alle verwirft, oder *eklektisch*, indem sie nach einem völlig subjectiven Maßstab das Wahre sondert und auswählt. Diese Kritiker nun sind bei weitem nicht, was sie sein wollen; sie meinen, den geschichtlichen Systemen gegenüber, die sie von oben herab ansehen, höchst unbefangen und unabhängig zu urtheilen, als ob sie *über* der Geschichte der Philosophie ständen; sie wissen nicht, daß sie ihre eigenen Standpunkte von eben dieser Geschichte empfangen, daß diese Standpunkte selbst geschichtlich geworden und vorbereitet sind, daß sie aus einer ganz bestimmten

geschichtlichen Lage der Philosophie mit Nothwendigkeit hervorgehen und eben dadurch zeitweilig berechtigt werden.

Es ist natürlich, daß dieser historische und dieser kritische Gesichtspunkt die ersten und nächsten sind, unter denen man die Geschichte der Philosophie als Gegenstand betrachtet; sie wird zunächst entweder von Geschichtsschreibern oder von skeptischen und eklektischen Philosophen dargestellt. Drei wichtige Quellen für die Kenntniß der alten Philosophie sind eben so viele Beispiele für diese historische, skeptische und eklektische Betrachtungsweise: Diogenes Laërtius, Sextus Empirikus, Johannes Stobäus. Und unter den ersten Schriftstellern, die in der neuen Zeit die Systeme der Philosophen dargestellt und beurtheilt haben, giebt es drei, die sich mit jenen Standpunkten vergleichen lassen: Thomas Stanley, Pierre Bayle und Jakob Brucker.

Bei dieser Trennung des historischen und kritischen Standpunktes wird die Aufgabe, welche die Geschichte der Philosophie stellt, nicht gelöst und die Schwierigkeit, welche in der Sache liegt, blos umgangen. Wir erhalten von den einen Geschichte ohne Philosophie, von den andern Philosophie ohne Geschichte. Geschichte der Philosophie ist begreiflicher Weise auf keinem dieser Standpunkte möglich. Und hier kehrt uns die Frage zurück: wie ist Geschichte der Philosophie als Wissenschaft möglich?

Untersuchen wir etwas genauer, ob die Philosophie als Liebe zur Weisheit, als Streben nach Wahrheit oder wahrer Erkenntniß in der That den Begriff der Geschichte von sich ausschließt? Lassen wir die gewöhnliche Erklärung für jetzt gelten, nach welcher die Wahrheit in der adäquaten Vorstellung besteht, d. h. in der vollkommenen Uebereinstimmung zwischen unserem Begriff und der Sache. Setzen wir die Sache voraus als ein gegebenes, in sich vollendetes Object, das unveränderlich sich gleich bleibt, so sind allerdings nur die beiden Fälle möglich, daß unsere Vorstellung diesem so ausgemachten Gegenstande entweder gemäß ist oder nicht. Nehmen wir an, daß es eben so ausgemacht eine sachgemäße und fertige Vorstellung giebt, so sind nur die beiden Fälle möglich, daß wir diese vorhandene wahre Vorstellung entweder haben oder nicht haben, daß wir die Wahrheit entweder völlig besitzen oder völlig entbehren. Dann

ist jede Art der Geschichte aus dem Gebiete der Wahrheit ausgeschlossen.

So aber verhält es sich in keinem Fall. Der Gegenstand unserer Erkenntniß möge noch so ausgemacht und seiner Natur nach unveränderlich sein, die ihm entsprechende Vorstellung unsererseits ist niemals in einer solchen Fertigkeit gegeben, daß wir mit einem Griff dieselbe entweder erfassen oder verfehlen. Selbst wenn die wahren Vorstellungen uns angeboren wären, so müßten wir uns derselben doch allmählich bewußt werden und einen Aufklärungsproceß durchlaufen, der einer Geschichte unseres Bewußtseins gleichkäme. Und wenn die wahren Vorstellungen dem Geiste nicht ursprünglich eingeprägt sind, so müssen sie aus dem Geiste geboren, d. h. gebildet werden, also einen Bildungsproceß durchlaufen, der nichts anderes sein kann als eine allmählich fortschreitende Berichtigung unserer Begriffe, die in ihrer ersten natürlichen Verfassung den Objecten nicht gemäß sind. In dem menschlichen Bewußtsein ist jede wahre Vorstellung eine gewordene, hier hat jede Wahrheit ihre Geschichte, ohne welche sie nicht zu Stande kommt, diese Geschichte bildet einen wesentlichen Theil in dem geistigen Bildungs- und Entwicklungsgange des Individuums. Je größere Schwierigkeiten zu überwinden, je mehr Aufgaben zu lösen sind, um die Wahrheit ans Licht zu bringen, um so länger natürlich dauert ihr Bildungsproceß; ganze Zeitalter bleiben in Irrthümern befangen, welche einzusehen, zu berichtigen, zu überwinden die Kraft neuer Zeiten erfordert wird. An einem solchen Bildungsproceß arbeiten Jahrhunderte. Eine solche Wahrheit hat eine Geschichte im Großen. Die menschlichen Wissenschaften sämmtlich sind geschichtlich geworden und konnten nur durch eine allmähliche Ausbildung werden, was sie sind. Das Weltgebäude in seiner Verfassung, seinen Gesetzen, seiner mechanischen Ordnung, soweit es unserer sinnlichen Anschauung einleuchtet, erscheint als ein Gegenstand, der sich gleich bleibt; aber die Astronomie mußte eine Reihe von Vorstellungen ausbilden und befestigen, wieder erschüttern und aufgeben, um auf diesem Wege nach so vielen Jahrhunderten die wahren Einsichten zu erwerben. So unrichtig ihr altes System war, dennoch bildete es die nothwendige Vorstufe zu dem neuen und richtigen.

Von der obigen Voraussetzung gilt also die zweite nie: daß die wahren Vorstellungen einmal für immer ausgeprägt und fertig sind, vielmehr sind sie allemal zu lösende Aufgaben. Aber auch der erste Satz gilt nicht immer: daß nämlich der Gegenstand unserer Erkenntniß unveränderlich derselbe bleibt. Wenn nun dieser Gegenstand selbst einen Proceß bildet, selbst in einer Veränderung begriffen ist, die sich immer wieder erneut, nicht in einer solchen Veränderung, die nach denselben Gesetzen beständig wiederkehrt, wie die Bewegungen in der Natur und der Kreislauf des Lebens, sondern in einer schöpferischen Thätigkeit, in einer wirklich fortschreitenden Bildung? Wenn dieser Gegenstand selbst eine Geschichte nicht blos hat, sondern sein ganzes Wesen in dieser Geschichte entfaltet und darthut, ohne es je in irgend einem Abschnitte derselben zu erschöpfen? Wenn mit einem Worte dieser Gegenstand lebendiger, geistiger Natur ist? So leuchtet ein, daß die Erkenntniß eines solchen Objects nicht blos, wie jede menschliche Einsicht, einer Ausbildung bedarf, sondern um ihrem Gegenstande gleichzukommen, selbst in einem geschichtlichen Fortschritt begriffen sein muß. Ein fortschreitender Bildungsproceß kann nur begriffen werden in einem fortschreitenden Erkenntnißproceß.

Dieser fortschreitende Bildungsproceß ist der menschliche Geist, dieser fortschreitende Erkenntnißproceß ist die Philosophie als die Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes. Denn es ist klar, daß der menschliche Geist als selbstbewußtes Wesen sich Gegenstand sein, darum sich Problem werden muß; er muß suchen, dieses Problem zu lösen, er kann ohne ein solches Streben nicht sein. Eben dieses Streben ist die Philosophie. Ohne dasselbe könnte der Geist nicht sich selbst Problem, nicht sein eigenes Object, also nicht selbstbewußt sein. Das menschliche Selbstbewußtsein ist eine Frage, welche die Philosophie auflöst. Der menschliche Geist ist gleich einer geschichtlichen Entwicklung, die in einer Mannichfaltigkeit von Bildungen, in einer Reihe von Bildungssystemen verläuft, die der Geist aus sich hervorbringt, erfüllt, auslebt, und woraus er als seinem Stoff neue Culturformen erzeugt. Was kann diesem Object gegenüber die Erkenntniß, die ihm entsprechen will, anderes sein, als eine Mannichfaltigkeit und Reihe von Erkenntnißsystemen, die gleich ihrem

Object ein geschichtliches Leben führen? Was also kann die Philosophie in dieser Rücksicht anderes sein, als Geschichte der Philosophie? Sie ist wie eine Größe, deren Werth ausgemacht wird in einer Reihe von Größen. Auf den ersten Blick schien es, als ob der Begriff der Philosophie die Möglichkeit einer Geschichte als etwas ihr Unverträgliches von sich ausschließt; jetzt sehen wir, daß im Gegentheil die Philosophie die geschichtliche Entwicklung nicht blos als eine Möglichkeit zuläßt, sondern als eine Nothwendigkeit fordert; daß jedem philosophischen System mit seinem geschichtlichen Werth auch seine geschichtliche Wahrheit zukommt, daß jedes dieser Systeme ebensosehr in seiner geschichtlichen Eigenthümlichkeit als nach seinem Wahrheitsgehalt erkannt sein will, daß mithin die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft den historischen Gesichtspunkt mit dem kritischen, das geschichtliche Interesse mit dem philosophischen auf das engste vereinigt. Wenn das Object der Stein der Weisen wäre, so wäre die Wahrheit ein Fund, ein Treffer, den man entweder gewinnt oder verfehlt. Wenn das Object der menschliche Geist ist, so ist die Wahrheit selbst eine lebensvolle Geschichte, sie muß sich entwickeln und fortschreiten in dem großen Bildungsgange der Menschheit.

So muß es sein, wenn in der That der menschliche Geist der eigentliche Gegenstand der Philosophie, wenn diese ihrer Grundrichtung, ihrer eigentlichen Aufgabe nach nichts anderes ist, als die Selbsterkenntniß des Geistes, die menschliche Selbsterkenntniß im Großen. Ist diese Annahme richtig? Ist diese Erklärung nicht zu eng und beschränkt? Umfaßt die Philosophie ihrer Aufgabe nach nicht mehr als den menschlichen Geist? Wir nennen sie Selbsterkenntniß, sie selbst nennt sich Weltweisheit. Und die Selbsterkenntniß kann sich zur Weltweisheit doch nur verhalten, wie der menschliche Geist zur Welt, d. h. wie der Theil zum Ganzen. Daß wir also nicht einen sophistischen Schluß machen und was auf die Philosophie in einem gewissen Sinn paßt, auf die Philosophie in jedem Sinn ausdehnen, oder was nur theilweise von ihr gilt, überhaupt von ihr gelten lassen!

Es ist allerdings wahr, daß unter den geschichtlich gegebenen Systemen keineswegs alle die Aufgabe der menschlichen Selbsterkenntniß in ihren Vordergrund stellen und von dieser Aufgabe alle

übrigen abhängen lassen; vielmehr ist nur in seltenen Momenten im Laufe der Zeit das delphische Wort an der Spitze der Philosophie erschienen mit dem vollen und ausgesprochenen Bewußtsein, die erste aller philosophischen Aufgaben zu sein. Aber so oft es geschah, war damit zugleich in dem Bildungsgange der Philosophie ein entscheidender Wendepunkt eingetreten, wie im Alterthum durch die sokratische Epoche und in der neuen Zeit durch die kantische. Es läßt sich leicht zeigen, daß die Bedeutung dieser Wendepunkte sich über die gesammte frühere und die gesammte folgende Philosophie erstreckt, daß sie in Rücksicht auf jene die Frucht, in Rücksicht auf diese den Samen bilden, daß sie die vorhergehende Philosophie durchgängig vollenden, die folgende durchgängig beherrschen. Und so wird es klar und durch die geschichtliche Erfahrung selbst bestätigt, daß die menschliche Selbsterkenntniß das Grundthema aller Systeme ausmacht: aller, wenn man sie nicht vereinzelt, sondern in ihrem inneren Zusammenhange betrachtet. Sie ist in Wahrheit die durchgängige Aufgabe, in welche die klare Einsicht die Systeme der einen Reihe vorbereiten, von welcher mit klarem Bewußtsein die Systeme der anderen Reihe ausgehen. Die Epochen, in denen das Bewußtsein dieser Aufgaben durchbricht, würden uns nicht den Weg der Philosophie nach beiden Seiten so hell erleuchten, sie würden nicht die Punkte sein, wo wir uns so leicht und einfach nach allen Richtungen orientiren, wenn sie nicht die Natur der Sache in ihrem ganzen Umfange zum Vorschein brächten.

Und was die geschichtliche Erfahrung auf diese Weise darthut, das lehrt, richtig erwogen, schon der Begriff der Philosophie. Denn die menschliche Selbsterkenntniß ist unter allen wissenschaftlichen Aufgaben nicht blos die tiefste, sondern auch die umfassendste. Die Philosophie als Selbsterkenntniß begreift die Philosophie als Weltweisheit offenbar in sich. Die gedankenlose Vorstellung freilich läßt die Selbsterkenntniß zur Weltweisheit, das Selbst zur Welt sich verhalten wie den Theil zum Ganzen, sie sieht in dem Selbst ein einzelnes Ding, in der Welt den Inbegriff der Dinge: wie sollte also jenes nicht kleiner sein als diese? Und doch ist es nicht schwer einzusehen, daß die Welt als der Inbegriff der Dinge ein Wesen voraussetzt, das einen solchen Inbegriff bildet, also ein begreifendes Wesen,

denn Inbegriff ist nichts an sich; es ist nicht schwer einzusehen, daß die Welt als Gegenstand unserer Betrachtung, als Aufgabe unserer Erkenntniß, nur möglich ist unter der Bedingung eines Wesens, das sie zum Gegenstand macht, also eines anschauenden, vorstellenden, mit einem Worte selbstbewußten Wesens; daß dieses selbst als einzelnes Ding, als Theil der Welt, unter die Objecte gehört, die angeschaut, vorgestellt, gegenständlich gemacht sein wollen, also ein ursprüngliches Selbst voraussetzen, welches den innersten Kern unseres Wesens bildet. Hier ist das große Räthsel der Dinge, das zur Lösung drängt: das Problem aller Probleme. Welt und Selbst verhalten sich wie Object und Subject, wie das Bedingte zur Bedingung, nicht wie das Ganze zum Theil, auch nicht wie die Seiten eines Gegensatzes, die einander ausschließen, etwa das Reale zum Idealen, um die beliebte Formel zu brauchen, in der man so gern das Verhältniß zwischen Object und Subject, Welt und Selbst ausdrückt. Die Welt ist unser Gegenstand, unsere Vorstellung; sie ist nichts unabhängig von unserer Vorstellung, diese ist nichts unabhängig von unserem Selbst. Die Welt sind *wir selbst*. Jede falsche Weltansicht ist immer zugleich eine Selbsttäuschung, jede wahre Weltansicht immer zugleich eine Selbsterkenntniß. Wie es keine Welt giebt, unabhängig von unserem Selbst, dem sie erscheint, das sie vorstellt, so giebt es auch keine Weltweisheit, die unabhängig oder abgesondert wäre von der menschlichen Selbsterkenntniß. Hier sind nur zwei Fälle denkbar: entweder unsere Selbsterkenntniß wird von unserer Weltansicht abhängig gemacht oder umgekehrt. Die Natur der Sache fordert das Zweite, aber die Einsicht in diese Nothwendigkeit will erobert sein, und die Philosophie hat eine Reihe von Voraussetzungen zu durchlaufen, bevor sie diese Einsicht erreicht. Und so unterscheiden sich ihre Grundrichtungen. Zuerst erscheint die Welt als das Erste und das Selbst als das Zweite, bis die Selbsttäuschung, die diesem Gesichtspunkte zu Grunde liegt, einleuchtet und sich nun das Verhältniß im Bewußtsein der Philosophie umkehrt.

Damit wollen wir festgestellt haben, daß die Philosophie vermöge ihres eigenen Begriffs nichts anderes sein kann, als die Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes und, sobald sie die erste Selbsttäuschung überwunden, auch bewußterweise nichts anderes sein will.

Ihr geschichtlicher Entwicklungsgang wird diese Wahrheit bestätigen. Dieser Begriff erlaubt eine Reihe selbstverständlicher Folgerungen, welche die Geschichte der Philosophie erleuchten und eine Menge Vorurtheile wegräumen, welche die richtige Ansicht über die geschichtlichen Bildungsformen der Philosophie hindern.

Das Erste ist, daß die Philosophie, wie der menschliche Geist selbst, einer geschichtlichen Entwicklung fähig und bedürftig ist, daß sie an den Bildungssystemen, welche Zeitalter und Völker erfüllen, lebendigen Theil nimmt, deshalb auch dem Gange und den Schicksalen derselben mitunterliegt. Sie ist die menschliche Selbsterkenntniß im Großen. Der Mensch im Großen ist die Menschheit auf der Höhe einer ihrer Entwicklungsstufen, unter der Herrschaft einer bestimmten und ausgeprägten Bildungsweise. Die Philosophie hat die Aufgabe, diese Bildungsform zu durchschauen, sie aus ihrem innersten Motiv heraus zu begreifen und klar zu machen, was sie ist und erstrebt. Dieses innerste Motiv muß zum Vorschein kommen, der Geist muß sich desselben bewußt werden, wenn er sich überhaupt *seiner* bewußt werden will. Denn dieses innerste Motiv ist er *selbst*. Und diese Aufgabe zu lösen, giebt es kein anderes Mittel als die Philosophie.

Die Aufgabe wird um so schwieriger, je reicher und vielgestaltiger die Bildungswelt ist, welche die Philosophie aus ihrem Mittelpunkte heraus erleuchten soll. Der geistigen Richtung und Interessen, die sich auf dem lebensvollen Schauplatz der Welt drängen, sind viele, verschiedenartige, entgegengesetzte, die einander bekämpfen. So verschiedenartig sind die in dem menschlichen Geistesleben wirksamen Motive. So verschiedenartig müssen demnach auch die philosophischen Richtungen sein, die in einem solchen Zeitalter zur Geltung kommen, und es ergiebt sich von selbst, daß die Widersprüche der Zeit in widerstreitenden Systemen hervortreten, deren jedes eine Seite des herrschenden Menschengeistes wissenschaftlich erscheinen läßt, und die sich gegenseitig ergänzen, um die philosophische Aufgabe der Zeit zu lösen.

Es giebt *herrschende* Zeitrichtungen, die sich entweder allein gültig oder mit einem unverkennbaren Uebergewichte hervorthun und die geschichtlich wirksamen Kräfte in ihren Dienst nehmen, gestützt

entweder auf die große Aufgabe der Zeit, auf die höchsten Interessen des menschlichen Geistes, die alle übrigen in den Hintergrund drängen und verdunkeln, oder auf die Interessen der Masse, die mit der Geltung ihrer Lebenszwecke in den Vordergrund rückt und zeitweilig alle andern Bildungsinteressen überwuchert. So entstehen auch in der Philosophie herrschende Systeme einer doppelten Art, die tiefsinnigen, die in das Innerste des menschlichen Geistes eindringen, und die populären, die nur so viel begreifen, als die Meisten begehren.

Indessen, wie auch der menschliche Geist beschaffen sein mag, der sich in der Philosophie aufklärt, diese Aufklärung ist immer mehr als ein bloßes Abbild. Um zunächst das große Verhältniß im verkleinerten Maßstab zu beobachten: die Philosophie verhält sich zu dem geschichtlichen Menschengeist, wie die Selbsterkenntniß zu unserem Leben. Was liegt in dem Acte der Selbsterkenntniß? Wir ziehen uns von der Außenwelt, die uns erfüllte, zurück und beschäftigen uns mit uns selbst; es ist das eigene Leben, das wir uns gegenständlich machen, und indem wir ihm betrachtend gegenübertreten, werden wir uns selbst zur Erscheinung, fallen wir nicht mit unserem bisherigen Dasein zusammen, sondern erheben uns darüber, wie das Auge des Künstlers über das Werk, das unter seinen Händen entstanden. Das Auge des Künstlers, das in die Arbeit versenkt war, sieht anders als das Auge des prüfenden Künstlers, der das Werkzeug niederlegt, von seiner Arbeit zurücktritt und aus einem wohlgelegenen Gesichtspunkt das Ganze überschaut. Jetzt entdeckt er Mängel, die ihm vorher verborgen waren, hier erscheint ein Mißverhältniß in den Theilen, dort überwuchert ein Glied das ebenmäßige Ganze. In der günstigen Beleuchtung, die er wählt, sieht er jetzt, wie das Eine mit dem Andern übereinstimmt, und erkennt deutlich, was diese Uebereinstimmung stört. Was wird der Künstler thun? Etwa dem Werke entsagen, weil es noch nicht vollendet ist, weil ihm vieles mißlungen erscheint? Oder nicht vielmehr das Werkzeug von neuem ergreifen und nach der richtigen Idee, die er im Augenblick der Prüfung empfangen, jetzt richtiger und besser arbeiten? Lassen wir das Bild! Der Künstler sind wir, das Kunstwerk bedeutet unser Leben, der prüfende Blick, der das Werk durchschaut, ist die Selbsterkenntniß, die das Leben unterbricht. Wir ziehen uns aus dem

Dasein, das wir bis jetzt gelebt haben, wie der Künstler aus seinem Werke, zurück, wir entfernen uns davon bis auf einen Punkt, wo uns das eigene Dasein gegenständlich wird und wir eine deutliche Selbstanschauung gewinnen; wir treten damit aus dem bisherigen Lebenszustande heraus und werden nie wieder in die Verfassung desselben zurückkehren. So entscheidet die Selbsterkenntniß in unserem Dasein den Moment, der eine Lebensperiode abschließt und eine neue eröffnet: sie bildet eine Krisis in der Entwicklung, sie macht einen Wendepunkt oder eine Epoche des Lebens. Sie ist nicht blos ein Abbild, sondern zugleich eine Umwandlung unseres Lebens. Wir befreien uns von unseren Leidenschaften, sobald wir sie denken, sie hören auf unser Zustand zu sein, sobald sie unser Gegenstand werden, wir hören auf sie zu empfinden, sobald wir anfangen sie zu betrachten. Darin liegt die ganze Bedeutung der Selbsterkenntniß, die Krisis, die sie in unserem Leben bewirkt. Sie verwandelt unseren Zustand in unseren Gegenstand, sie stellt die Macht, unter der wir gelebt haben, als Object uns gegenüber. Was ist die nothwendige Folge? Wir sind nicht mehr in diesem Zustand befangen, wir sind nicht mehr von dieser Macht beherrscht, wir sind also nicht mehr, was wir waren. So ist die ernste Selbsterkenntniß jedesmal eine gründliche Befreiung und Erneuerung unseres Lebens, sie ist wirklich die Krisis, in welcher die Gegenwart sich von der Vergangenheit scheidet und die Zukunft sich vorbereitet; die Acte der Selbsterkenntniß sind in unserm Leben, was die Monologe in einem Drama, die Handlung zieht sich aus dem bewegten Schauplatz der Außenwelt in das innerste Gemüth zurück, und hier in der Stille der Selbstbesinnung löst und bildet sie ihre Probleme.

Solche tief eingreifende Momente fehlen in keinem geistig bewegten Dasein und jeder findet sie in der eigenen Erfahrung. Es ist unmöglich, daß wir auf die Dauer in die bestimmten Lebens- und Bildungszustände, von denen wir beherrscht werden, gleichsam ohne Rest aufgehen. Unmerklich beginnt, allmählich wächst das widerstrebende Selbstgefühl. In demselben Maße erlischt das Interesse, mit dem wir die eingelebten Bildungsformen festhalten, in demselben Maße hören diese auf uns zu erfüllen; wir sind derselben satt, ein Gefühl des Ueberdrusses und der Nichtbefriedigung macht sich immer lebhafter,

immer peinlicher geltend, und zuletzt bleiben wir allein mit uns selbst. Eines ist gewiß: wir sind dem bisherigen Lebenszustande entfremdet, innerlich davon losgelöst und befreit, zum ersten mal werden wir unserer Selbstständigkeit inne und entschädigen uns im Stillen mit diesem großen Bewußtsein für alles, was wir nicht mehr begehren oder glauben, daß wir es nicht mehr begehren. Jetzt beginnt das Nachdenken über uns selbst, über das Problem unseres Daseins, über das Problem der Welt. Wir fangen an zu philosophiren, soweit wir es vermögen, soweit unsere Bildung reicht. Diese Philosophie ist eine Frucht unserer Bildung, so reif oder unreif sie ist; sie ist in dem Bildungszustande begründet, aus dem sie hervorgeht und von dem sie uns befreit; sie wird darum nothwendig diesen Bildungszustand auch mitausdrücken. Ich habe aus der Erfahrung und Entwicklung des einzelnen Lebens die Gemüthsstimmung geschildert, in welcher der Wille sich dem Nachdenken und der Selbsterkenntniß zuneigt, und die ersten Motive der Philosophie aufkeimen; es sind die Momente, wo in feurigen Seelen ein leidenschaftliches Bedürfniß erwacht, die Philosophie kennen zu lernen und von ihr die Befriedigung zu empfangen, welche das Leben nicht mehr gewährt.

Was in der Entwicklung des Individuums die bedeutungsvollen Selbstbetrachtungen sind, das sind in dem Gesammtleben der Menschheit die hervorragenden Systeme der Philosophie; sie begleiten nicht blos den fortschreitenden Menschengeist, sondern sie greifen still und mächtig in diesen Fortschritt ein, sie machen durch ihre denkende Betrachtung zum Gegenstande, was vorher herrschender Zustand war, sie befreien die Welt von dieser Herrschaft, und so wirken sie vollendend in Rücksicht der vorhandenen, vorbereitend und begründend in Rücksicht einer neuen menschlichen Bildung; sie wirken als weltgeschichtliche Factoren, in denen die großen Cultursysteme sich ausleben und die großen Culturkrisen von innen heraus ausgemacht werden. Die Menschheit ist ein Problem, das in der Geschichte immer vollständiger entwickelt, in der Philosophie immer deutlicher zum Vorschein gebracht, immer tiefer begriffen wird: das ist, kurz gesagt, der ganze Inhalt der Geschichte der Philosophie, ein Inhalt selbst von größter geschichtlicher Bedeutung. Erst dann sieht man die Geschichte der Philosophie im richtigen Lichte, wenn man in ihr

den Entwicklungsgang erkennt, in welchem die nothwendigen Probleme der Menschheit mit aller Deutlichkeit bestimmt und so gelöst werden, daß aus jeder Lösung in fortschreitender Ordnung immer neue und tiefere Probleme entspringen. Ueber diesen Entwicklungsgang müssen wir uns den Grundzügen nach orientiren, um den Punkt festzustellen, wo wir selbst in seine Darstellung eingehen.

Zweites Capitel.

Der Entwicklungsgang der griechischen Philosophie.

Der Eintritt des Christenthums in die Weltgeschichte bildet die Grenzscheide, in welcher die beiden größten Weltperioden sich trennen, die vorchristliche und christliche, wir verstehen unter dieser Grenzscheide das ganze Zeitalter, welches die neue Religion nöthig hatte, um die alte zu überwinden und selbst eine weltgeschichtliche Macht zu werden.

In der vorchristlichen Welt war ein Volk vor allen übrigen das philosophische, es hat diese Geistesherrschaft fast ungetheilt länger als ein Jahrtausend geführt, und seine Systeme bleiben noch für die nachfolgenden christlichen Zeitalter eine Schule der Bildung und Erziehung. Die herrschende Philosophie des Alterthums ist die griechische. Sie beginnt in dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert und endet in dem sechsten der christlichen Zeitrechnung. Ihre Anfänge fallen zusammen mit dem Aufgange des persischen Weltreichs, und ihre letzte Schule erlischt dreiundfünfzig Jahre nach dem Untergange der weströmischen Welt. Ein eigenthümliches Schicksal hat gewollt, daß griechische Philosophen der ersten Zeit sich vor den Persern flüchten mußten, deren Eroberungszüge schon die hellenische Welt bedrohten, und daß über ein Jahrtausend später die letzten Philosophen Griechendlands ihre Zuflucht bei dem Perserkönige suchten, nachdem das Edict des christlichen Kaisers sie aus Athen vertrieben hatte.

Man hat oft Vergleichungen angestellt zwischen der griechischen und neueren Philosophie, man hat in dieser Rücksicht Sokrates mit Kant, die Standpunkte der vorsokratischen Richtungen mit denen der vorkantischen zusammengehalten und auch in den Philosophen nach Kant manche bemerkenswerthe Verwandtschaft auffinden wollen mit den großen attischen Philosophen nach Sokrates. Doch sind im Ganzen die Grundlagen beider Perioden wesentlich verschieden. Indessen möchte ich hier die Vergleichung in einem Punkt festhalten, wäre es auch nur, um den Ueberblick schneller zu gewinnen. Darf man in der Entwicklung des Alterthums Perioden unterscheiden nach dem allgemeinen Schema der Geschichtseintheilung in alte, mittlere und neuere Zeit, so beginnt die griechische Philosophie in dem letzten dieser Abschnitte, in einer Epoche, die sich unverkennbar als ein reformatorisches Zeitalter kundgiebt. Die Urheber der alten Philosophie sind bewegt von dem Bedürfniß einer durchgängig religiös-sittlichen Umbildung der griechischen Welt, die Philosophie selbst erscheint im Dienst dieses reformatorischen Strebens. Ich brauche nur den Namen P y t h a g o r a s zu nennen, um den Typus und das Vorbild einer Richtung zu bezeichnen, die sich der griechischen Philosophie schon in ihrem Ursprunge eingeprägt und während ihres Verlaufs immer wieder erneuert haben. In dem Reformationszeitalter der griechischen Welt entsteht die alte Philosophie, in dem der christlichen Welt die neue. Zwischen dem Ende der einen und dem Anfange der andern liegt das Jahrtausend jener specifisch christlichen Bildung, worin das neue Glaubensprincip seine Weltordnung in der Herrschaft der Kirche und seine Weltanschauung auf theologischer Grundlage ausführt. So sind es die philosophischen Probleme des Alterthums und die theologischen des Christenthums, welche, im Großen betrachtet, jenen Entwicklungsgang der Philosophie bilden, der als geschichtliche Bedingung unserem Gegenstande vorausgeht.

Die griechische Philosophie ist in der Ausbildung und Reihenfolge ihrer Probleme ein bewunderungswürdiges und unvergleichliches Beispiel einer tiefsinnigen und zugleich höchst naturgemäßen und einfachen Entwicklung. Nichts ist hier gewaltsam erkünstelt, nirgends findet sich in dem fortschreitenden Ideengange ein Sprung, überall sind die verknüpfenden Mittelglieder durchdacht und ausge-

prägt, ein Zusammenhang der lebendigsten Art verbindet die Glieder dieser weit ausgedehnten Reihe zu einem Ganzen, in dessen großartigen Formen wir den bildnerischen Geist der classischen Kunst wiedererkennen. Diesen Eindruck macht nur die griechische Philosophie. Sie hat ihre Gedankenwelt aus einem Volk, aus einer Sprache geboren und darum nichts von der Zerstückelung solcher philosophischen Zeitalter, in deren Ausbildung verschiedene Völker zusammenwirken. Und welche inhaltsvolle und reiche Entwicklung erlebt die griechische Philosophie! In ihren Anfängen berührt sie noch die kosmogonischen Dichtungen der Naturreligion, in ihrem Ende finden wir sie dem Christenthum gegenüber, das sie nicht blos als ein wesentlicher Factor miterzeugen, sondern als ein wesentliches Bildungsmittel miterziehen hilft.

I. Das Weltproblem.

Ihre erste Aufgabe ist die Erklärung der Welt, wie sie als Natur dem anschauenden Geist einleuchtet. Ihre ersten Gedanken sind die einfachsten, die zur Auflösung jenes Problems zunächst müssen gefaßt werden. Woraus besteht die Welt? Welches ist der Grundstoff, der sie bildet und ausmacht? Aber die Welt ist nicht nur Stoff und Material, sie ist zugleich Form und Ordnung, Weltgebäude, Kosmos. Worin besteht die Grundform, das ordnende Weltprincip? Diese beiden Fragen sind die einfachsten und ersten. Die Lösung der einen übernimmt die ionische Physiologie: die Bestimmung des Grundstoffs, die der zweiten, welche die höhere ist, die pythagoreische Philosophie: die Bestimmung der Grundform oder der Weltordnung.

Wenn wir die beiden Fragen in eine zusammenfassen, so haben wir das Grundproblem der griechischen Philosophie, das sich erst auf ihrem classischen Höhepunkte löst: wie vereinigen sich Stoff und Form? wie kommt der Stoff zur Form? wie bildet sich die Welt? wie entstehen die Dinge? Diese Bildung oder Entstehung, in ihrer einfachsten Form genommen, ist ein Werden, ein Proceß, eine Veränderung. Und so ist das dritte einfache und große Problem, das an dieser Stelle hervortritt, die Frage nach dem Weltproceß, nach der Weltentstehung. Hat man das Princip, den Realgrund

der Dinge bestimmt, sei es als Stoff oder Form, so wird offenbar die nächste Frage sein müssen: wie folgen die Dinge aus ihrem Realgrunde?

Diese Frage wird aufgeworfen, und ihre Lösung fordert neue Gegensätze. Der Begriff des Werdens, des Entstehens und Vergehens, mit einem Worte des Weltprocesses ist ein großes Räthsel. Es soll begriffen werden, wie etwas entsteht, d. h. aus dem Nichtsein in das Sein übergeht, wie etwas sich verändert, d. h. aus diesem ein anderes wird, aus dieser Beschaffenheit übergeht in eine andere? Ein solcher Uebergang erscheint unbegreiflich, nicht zu erklären, nicht abzuleiten. Und so giebt es zunächst für das aufgeworfene Weltproblem nur zwei Lösungen. Man kann die Genesis der Dinge nicht ableiten, nicht erklären, nicht denken, sie erscheint daher undenkbar, unmöglich, sie kann nicht sein: dies ist die eine Lösung. Oder man kann das Werden zwar nicht ableiten, aber ebensowenig leugnen, also muß es für ursprünglich und ewig erklärt werden; es folgt nicht aus dem Weltprincip, es ist das Weltprincip selbst: dies ist die zweite Lösung. Beide Arten der Lösung bilden den entschiedensten Gegensatz. Die erste erklärt: nichts ist im Proceß oder im Werden begriffen, die zweite: alles ist im Proceß, in einer fortwährenden und stetigen Umwandlung begriffen, die nicht anfängt, nicht aufhört, nicht pausirt. Beide erkennen in dem Begriffe des Werdens den Widerspruch, daß etwas zugleich ist und nicht ist. Dieser Widerspruch ist unmöglich, erklärt die Schule von Elea; dieser Widerspruch ist nothwendig, erklärt Herakleitos, „der Dunkle von Ephesus“. Die Probleme auf beiden Seiten sind klar. Wie muß die Welt begriffen werden, wenn sie jenen Widerspruch nicht erträgt, wenn das Sein in jeder Rücksicht das Nichtsein, also alles Werden und alle Vielheit nothwendig von sich ausschließt, wenn mit einem Worte das Werden und die Vielheit widerspruchsvolle, undenkbare, unmögliche Begriffe sind? Dies ist genau das Problem der Eleaten. Sie machen zuerst die große Entdeckung, daß in unserem natürlichen Denken Widersprüche und Unmöglichkeiten enthalten sind, daß deshalb die natürliche und sinnliche Vorstellung der Welt die wahre nicht sein kann; darum ist diese Richtung folgenreich für alle Zeiten. Der Weltproceß läßt sich nicht ableiten,

es läßt sich nicht begreifen, wie das Urwesen aus dem beharrenden Zustande in den wandelbaren übergegangen sein soll, ein solches Uebergehen ist undenkbar, darum unmöglich. Es giebt kein Werden, das Urwesen bleibt stets sich selbst gleich, es giebt in ihm keinen Unterschied, keine Vielheit, es ist das All=Eine: dies ist der Grundbegriff der Eleaten, das nothwendig zu Denkende als das Gegentheil des unmöglich zu Denkenden. (Xenophanes, Parmenides, Zenon, Melissos.)

Wie muß die Welt begriffen werden, wenn sie das starre, unveränderliche Sein als vollkommen naturwidrig von sich ausschließt? Das ist die Frage des Heraklit. Der Weltproceß kann nicht geleugnet werden: er ist; er kann nicht abgeleitet werden, denn es ist unbegreiflich, wie ein Unveränderliches jemals soll angefangen haben sich zu verändern; also der Weltproceß ist ursprünglich, das Urwesen selbst ist in ewiger, ununterbrochener Verwandlung begriffen, es selbst ist der Weltproceß, die ewig entstehende und vergehende Welt, es ist das Eine Göttliche, die Weltordnung, der Logos, das Urfeuer. Das ist die Lösung Heraklits.

Wie das ionische und pythagoreische Problem zusammen die Grundfrage der griechischen Philosophie ausmachen, so bilden die eleatische und heraklitische Richtung deren tiefste und ursprünglichste Gegensätze. Um die erste Frage zu lösen, um das richtige Verhältniß von Stoff und Form oder deren Vereinigung zu begreifen, dazu bedurfte es der aristotelischen Metaphysik. Um die zweite Frage zu lösen, um das richtige Verhältniß des Einen und Vielen, des Seienden und der wandelbaren Erscheinungen zu begreifen, das Sein im Werden, diese Einheit des eleatischen und heraklitischen Grundgedankens, dazu bedurfte es der platonischen Dialektik.

Indessen steht das Problem der Philosophie noch dem Weltproceß als Natur gegenüber. Dieses Problem soll gelöst, der Weltproceß, die Entstehung und Bildung der Dinge begreiflich gemacht oder erklärt werden. Erklären heißt ableiten. Eine solche Erklärung des natürlichen Werdens ist weder bei den Eleaten noch bei Heraklit möglich: jene erklären den Weltproceß für unmöglich, dieser für ursprünglich; auf keinem der beiden Standpunkte kann von einer Ableitung die Rede sein.

Soll der Weltproceß abgeleitet werden, so muß ihm etwas zu Grunde liegen, das selbst nicht geworden ist und selbst nicht in die Veränderung eingeht, also etwas Ursprüngliches und Unveränderliches, etwas, in dem kein Entstehen und Vergehen stattfindet: ein Seiendes im Sinne der Eleaten. Der Weltproceß ist, in dem Seienden darf er nicht stattfinden. Was bleibt übrig? Wie allein kann er gedacht werden, da er offenbar so gedacht werden muß, daß sich das Urwesen selbst nicht verändert? Genau so steht jetzt das Problem der griechischen Philosophie. Die Lösung leuchtet ein, die einzig mögliche. Das Seiende darf nicht begriffen werden als Eines, sondern als Vieles, als eine Mehrheit von Urwesen; der Weltproceß, d. h. alle natürlichen Veränderungen, alles Entstehen und Vergehen der Dinge kann nur begriffen werden als eine Verbindung und Trennung der Urwesen, d. h. als mechanischer Proceß.

Diese Urwesen, da sie verbunden und getrennt werden sollen, können natürlich nichts anderes sein als Stoffe, Grundstoffe. Aber welches sind diese Grundstoffe? Die erste und nächste Fassung setzt sie gleich den vier Elementen (Empedokles). Aber die Elemente sind veränderlicher, theilbarer Natur, die Grundstoffe sollen unveränderlich sein. So verlangt es das eleatische Denkprincip, dem diese Richtung in diesem Punkte treu bleibt, und zwar grundsätzlich. Sollen sie unveränderlich sein, so dürfen sie nicht diese oder jene Beschaffenheit haben, also nicht verschiedenartige Elemente, also überhaupt nicht die vier Elemente sein, sondern qualitätslose, unbestimmt viele, untheilbare Grundstoffe, d. h. zahllose, nur quantitativ verschiedene Atome, deren mannichfaltige Verbindungen oder Aggregate die Dinge bilden (Leukippos, Demokritos). Wenn es aber nur die mechanische blinde Bewegung vermöge der Schwere ist, welche die Atome zusammenführt: wo bleibt die Form und Ordnung der Dinge? Offenbar kann ohne eine solche ordnende Bewegung das Weltproblem nicht gelöst werden, offenbar kann aus den Grundstoffen eine solche ordnende Bewegung nicht hervorgehen, offenbar muß es ein intelligentes Princip sein, von dem diese Bewegung und damit alle Bewegung überhaupt hervorgebracht wird, denn die mechanische Bewegung ist zugleich eine zweckmäßige. Also muß das geistige Urwesen von dem stofflichen geschieden und der Dualismus

zwischen Geist und Materie erklärt werden. An sich betrachtet, ist deshalb die Weltmaterie eine bewegungslose, ungeschiedene Masse, ein Chaos, in dem keine Trennung der Stoffe, sondern eine durchgängige Mischung jedes mit jedem stattfindet. Also können auch die Grundstoffe nicht mehr Atome sein, sondern sind qualitative Stoffe, deren jeder in jedem Theile mit Theilen der anderen gemischt ist, also gleichtheilige Stoffe oder Homoiomerien, wie Aristoteles diesen Begriff genannt hat (Anaxagoras).

Hier erreicht die erste Periode der griechischen Philosophie ihr naturgemäßes Ende. Diese Periode, die man gewöhnlich als die der Naturphilosophie bezeichnet, hat das Weltproblem soweit durchdacht, daß aus ihren Lösungen zuletzt der Geist als Problem hervorgehen muß. Es sind drei große Probleme gewesen, welche diese erste Periode erfüllt haben: das Problem des Weltstoffs, das der Weltordnung, das des Weltprocesses (Genesis der Dinge). Diese Untersuchungen sämmtlich münden in ein Ergebniß, womit zugleich die neue und höhere Aufgabe sich vorbereitet.

II. Das Erkenntnißproblem.

Wenn nämlich die Natur der Dinge sich in Wahrheit so verhält, wie diese ersten naturphilosophischen Systeme bestimmt haben, so erscheint es zunächst unbegreiflich und darum unmöglich, daß die menschliche Natur die Dinge erkennt. Das Erkennen ist ein geistiger Proceß. Giebt es überhaupt keinen Proceß, wie die Eleaten behaupten, so giebt es auch keinen geistigen. Giebt es nur Proceß und gar nichts Beharrliches, wie Heraklit erklärt hat, so beharrt weder Subject noch Object, so giebt es weder Erkennendes noch Erkennbares, also keine Erkenntniß. Giebt es nur mechanischen Proceß, nur stoffliche Verbindungen und Trennungen, wie Empedokles und die Atomisten lehren, so giebt es keinen geistigen, also keinen Erkenntnißproceß. Und ist der geistige Proceß bedingt durch ein außerweltliches Wesen, wie Anaxagoras will, so giebt es keinen natürlichen Erkenntnißproceß, also keine menschliche Erkenntniß. Das Gesammtergebniß heißt: die menschliche Erkenntniß ist unmöglich. Sie ist unmöglich unter allen Gesichtspunkten der bisherigen Philosophie, sie kann in dieser so begriffenen Natur nicht

stattfinden. Also bleibt zunächst nichts übrig, als sie zu verneinen. Es giebt keine Erkenntniß, also keine Wahrheit, also überhaupt nichts an sich oder allgemein Gültiges, weder im wissenschaftlichen noch im sittlichen Gebiet; es bleibt nichts übrig, als die subjective Meinung und die Kunst sie geltend zu machen, als der einzelne Mensch, der sich selbst für das Maß aller Dinge erklärt: das Thema der Sophistik (Gorgias, Protagoras). Diese Sophistik bildet den Uebergang von der Welterkenntniß zur Selbsterkenntniß, die Krisis der griechischen Philosophie, sie entscheidet das neue Problem, welches die folgende Periode beherrscht, das classische Zeitalter der attischen Denker: sie klärt den vorhandenen Zustand des Denkens vollkommen auf, indem sie ganz deutlich macht, daß unter diesem Zustande das Erkennen und damit die Philosophie selbst eine bare Unmöglichkeit ist. Die Sophistik selbst war von dieser Unmöglichkeit wirklich überzeugt, wenigstens in ihren bedeutenden Köpfen, denn sie sah keinen Ausweg. In dieser Ueberzeugung ist sie keineswegs principlos gewesen, und wenn man sie richtig und im Ganzen versteht, so muß man sich sagen, daß sie nicht blos die Bildung ihres Zeitalters befruchtet, sondern den philosophischen Zustand dergestalt erleuchtet hat, daß sich für den fortschreitenden Geist das neue Problem von selbst ergab. Sie hat den Denkzustand des griechischen Geistes vollkommen erhellt, und die Verwirrung der Begriffe, welche sie angerichtet haben soll, war die nothwendige Folge der vorhandenen Geistesverfassung, die sie mit vollem Bewußtsein erkannt und dem Bewußtsein der anderen klar gemacht hat.

Der Erste, der das neue Problem erkennt und selbst davon unwillkürlich ergriffen ist, der den Wendepunkt entscheidet und die Epoche der Selbsterkenntniß in der griechischen Philosophie zum Durchbruch bringt, ist Sokrates. Die Sophistik bildet den Uebergang von der vorsokratischen Philosophie zur sokratischen. Die vorsokratischen Probleme, wenn wir alle in einem ausdrücken wollen, das ihren Mittelpunkt ausmacht, betreffen die Genesis der Dinge. Das sokratische Problem ist die Genesis des Erkennens. Dieses Problem beherrscht die attische Philosophie. Das Weltproblem wird jetzt gefaßt und gelöst unter der Voraussetzung des Erkenntnißproblems. Die Frage heißt: wie muß die Welt gedacht werden,

wenn sie als eine erkennbare Welt, als Erkenntnißobject gedacht werden soll?

Was die sokratische Philosophie in der Person ihres Urhebers bewegt, ist in der That nichts anderes, als die Genesis des Erkennens, das Uebergehen aus dem Zustande des Nichtwissens in den des Wissens, das Suchen der Wahrheit, das Hervorbringen und Entbinden der wahren Begriffe, die thatsächliche Widerlegung der Sophisten, welche die Erkenntniß für unmöglich erklären, weil es keinen Begriff, kein Urtheil gebe, von dem nicht ebensogut das Gegentheil behauptet werden könne. Bei den Sophisten gilt der beständige Widerspruch der menschlichen Meinungen für das Kriterium der Unmöglichkeit des Wissens; bei Sokrates gilt die aus dem Widerspruch der Meimmgen erzeugte Uebereinstimmung der Einsicht für das Kriterium des Gegentheils. Darum kann er die Wahrheit nur finden in dem Verkehr mit Menschen, in dem lebendigen Gespräch, in dem gemeinschaftlichen dialogischen Denken.

Die allgemeinen Vorstellungen, in denen die Denkenden übereinstimmen, sind die wahren Begriffe, die Objecte der wahren Erkenntniß, also überhaupt die wahren Objecte. Wird man nicht folgern müssen, daß diese Gattungen oder Ideen, welche das Wesen der Dinge ausdrücken, auch wirklich das Wesen der Dinge sind, daß die wahren Objecte das wahrhaft wirkliche und ursprüngliche Sein ausmachen, also die wahre Welt, die intelligible oder urbildliche Welt sind, die in der sinnlichen als ihrem Abbilde erscheint, wie die Idee in dem Kunstwerk? Giebt es eine wahre Erkenntniß, so muß deren Object das wahrhaft Wirkliche sein. Dies ist der Schritt von Sokrates zu Platon. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Philosophie Ideenlehre, und die Welt erscheint als ein Abbild der Ideen, als ein ewig lebendiges Kunstwerk: als ein natürliches der Kosmos, als ein sittliches der Staat. Eine ideale Welt erhebt sich in dem philosophischen Bewußtsein, dem Menschen erreichbar nur durch die Erhebung zu seiner denkenden und idealen Natur, und diese Erhebung ist nur möglich durch die Reinigung von dem sinnlichen Stoff, von dem, was die Sinnlichkeit in der Wurzel ausmacht, das sind die Begierden, welche die lichte Welt in uns verdunkeln und uns in den Stoff der Dinge herabziehen. Diese

Philosophie muß die Abwendung von den Begierden und die Hinwendung zu den Ideen fordern, sie muß die Erhebung zu der idealen Welt abhängig machen von der Läuterung des innern Menschen, von der sittlichen Umwandlung desselben. Jetzt ist die Vorstellung eines ewigen Weltzwecks gewonnen, der sich lebendig und bildnerisch in der Ordnung der Dinge entfaltet und dem menschlichen Dasein als Vorbild einleuchtet, dem gemäß das sittliche Leben sich gestalten und ordnen soll. In dieser Richtung auf die sittliche Umgestaltung des Menschenlebens ist die platonische Philosophie reformatorisch und religiös. Hier empfindet Platon seine Verwandtschaft mit Pythagoras, hier werden künftige Jahrhunderte ihre Verwandtschaft mit Platon empfinden. Es wird die Zeit kommen, wo man mit heißer Sehnsucht nach jener intelligiblen Welt hinblicken wird, die Platon noch wie ein großer plastischer Künstler gedacht und seiner Welt vorgehalten hat als die einzige Rettung aus dem schon beginnenden Verfall.

Der Gegensatz der Idee und Materie, der intelligiblen und körperlichen Welt, der denkenden und sinnlichen Natur ist der platonischen Philosophie eigenthümlich und in ihrer ganzen Anlage begründet. Es ist, einfach ausgedrückt, der Dualismus zwischen Form und Stoff. Diesem Dualismus widerstrebt das philosophische Bewußtsein, da es der Einheit und des inneren Zusammenhanges bedarf. Und so geht aus der platonischen Philosophie die Frage, die wir als das Urproblem des griechischen Denkens bezeichnet haben, als die nächste hervor: wie kommt der Stoff zur Form? wie erklärt sich ihre Vereinigung? Wären sie getrennt und abgesondert von einander, so ließe ihre Vereinigung sich nur durch ein drittes Princip, durch das Werk einer äußern Kunst begreiflich machen, die selbst unbegreiflich bliebe. Also wird die Form so gedacht werden müssen, daß sie dem Stoffe inwohnt, als die Kraft, die ihn gestaltet, d. h. als Energie, und der Stoff wird so gedacht werden müssen, daß er die Form der Möglichkeit nach in sich enthält, als Anlage zu dieser bestimmten Bildung, d. h. als Dynamis, und jedes wirkliche Ding wird gedacht werden müssen als ein sich gestaltender Stoff, der seine Form vollendet, seinen inneren Zweck erfüllt, d. h. als Entelechie. Und die Dinge insgesammt müssen uns als eine Reihe solcher Formen

erscheinen, deren niedere immer die Anlage enthält zu der nächst höheren, d. h. als eine Stufenreihe von Entelechieen. Und der Weltproceß selbst kann nur als eine Bewegung gefaßt werden, in welcher der Stoff sich formt, die Form sich vollendet, die Anlage sich verwirklicht, und das Gewordene immer wieder Stoff und Material wird zu höheren Bildungen, d. h. er will als Entwicklung gedacht sein. Durch diesen Begriff überwindet Aristoteles den platonischen Dualismus. Auch die Erkenntniß ist nach Aristoteles ein Entwicklungsproceß. So wird durch den Begriff der Entwicklung beides gelöst: zugleich das Weltproblem und das Erkenntnißproblem. Dieser Begriff steht fest, sobald die Form als energisches und die Materie als dynamisches Princip gefaßt ist, oder, was dasselbe heißt, sobald die Idee als der den Dingen inwohnende Zweck gilt. Dann muß die Materie durch den Begriff der Anlage oder Bildungsfähigkeit erklärt werden. Bei Platon gilt der Stoff als μὴ ὄν, bei Aristoteles als δυνάμει ὄν. Kürzer und schlagender läßt sich der Unterschied beider Philosophen nicht darthun.

Hier endet die classische Zeit der griechischen Philosophie. Die folgende Periode nimmt eine andere, durch die sokratischen Schulen und die platonisch-aristotelische Lehre vorbereitete Richtung. Sie hört auf, Kosmologie zu sein, was die griechische Philosophie in ihren bisherigen Formen geblieben war, denn sie hat vor und nach dem sokratischen Durchgangspunkt nicht aufgehört, sich mit der speculativen Lösung der Weltprobleme zu beschäftigen. Die Probleme des Weltstoffs, der Weltordnung, des Weltprocesses waren die Aufgaben der vorsokratischen Periode; das Problem der Welterkenntniß war die der sokratischen. Die letzte Lösung jener ersten Probleme gab Anaxagoras, die letzte Lösung dieses zweiten giebt Aristoteles. Anaxagoras begründet den Dualismus zwischen Geist und Materie, den Aristoteles durch den Begriff der Entelechie und Entwicklung im Princip überwinden will, aber keineswegs durchgängig überwunden hat, denn am Ende seines Systems bricht dieser Dualismus an so vielen Stellen wieder hervor. Achten wir nur auf diese Absonderung des Geistes von der Materie, auf diese Trennung beider, so scheint Aristoteles in einem ähnlichen Dualismus zu enden, als von welchem Anaxagoras ausging.

III. Das Freiheitsproblem.

Diese dualistische Vorstellungsweise, zwar dem Princip des Aristoteles zuwiderlaufend, ist doch ein natürliches Ergebniß seiner Philosophie. Diese Philosophie sieht in der Welt eine Stufenreihe von Entelechieen, sie denkt diese Reihe als ein vollendetes Ganzes, sie fordert ein letztes Glied, eine höchste Entelechie, d. h. eine solche, aus der keine höhere hervorgehen kann, die also in keiner Weise Anlage zu neuen Bildungen enthält, darum gar nicht stofflicher Natur ist, sondern vollkommen immateriell, die mithin gedacht werden muß als reine Form, als bloße Energie, die lediglich sich selbst Zweck ist, d. h. als das Denken, welches sich selbst denkt, als Geist, als Gott. Alles bewegend, ist er selbst unbewegt. Von dem Weltproceß unergriffen, ist er erhaben über die Welt und in dieser Erhabenheit absolut vollkommen. Er ist sich selbst genug. Diese Autarkie erscheint als der vollkommenste Zustand, erreichbar nur dem Geist, der in seinem Selbstbewußtsein ruht und sich von den Bewegungen der Welt frei hält. Auch der Mensch ist ein selbstbewußtes, persönliches Wesen. Wäre er frei von der Welt, so wäre er vollkommen. Diese Vollkommenheit wird sein Ziel, seine höchste Aufgabe; was er sucht, ist der vollkommenste Lebenszustand, das persönliche Ideal. Die Philosophie, welche diese Richtung ergreift, ist weniger Weltweisheit, als Lebensweisheit; was ihr vorschwebt, ist weniger Idee als Ideal, weniger die Wahrheit als der Weise, dessen Urbild sie nur deshalb zu erkennen sucht, um es im Leben zu verwirklichen. Ihre Grundrichtung ist praktisch, ihre Aufgabe ist die Herstellung göttlicher Vollkommenheit im Menschen, einer inneren Vollendung des Menschen, welche der Gottheit nahe kommt; ihr Ziel ist dieser gottmenschliche Zustand oder, wenn ich so sagen darf, diese Gottwerdung des Menschen. Die Lösung dieser Aufgabe ist nur möglich durch die Befreiung von der Welt. In diesem Sinne will ich das neue Problem das der Weltbefreiung nennen: Befreiung nicht der Welt, sondern des Menschen von der Welt. Hier sehen wir schon, wie die griechische Philosophie, von dem Menschenideale ergriffen und erfüllt, die Welt losläßt und ein Ziel sucht, das unwillkürlich in die Richtung einlenkt, die sich im Christenthume vollendet.

Aber wie ist diese Befreiung von der Welt, wodurch die persönliche Autarkie erreicht wird, möglich? So lange wir von dem Weltproceß ergriffen und in denselben verflochten sind, bleiben wir abhängig und unfrei. In dieser Abhängigkeit sind wir tief befangen, so lange wir uns zu der Welt begehrend, leidend, strebend verhalten, so lange wir uns ergreifen lassen von den Gütern der Welt, ihren Uebeln, ihren Aufgaben. Um sich gründlich von der Welt zu befreien, muß man aufhören zu begehren, zu leiden und zu streben, d. h. nach der Lösung der Weltprobleme zu ringen. Wir müssen uns in einen Zustand versetzen, in dem uns die Welt keine Güter mehr bietet, in dem es nichts Begehrenswerthes für uns giebt, die Begierden und Leidenschaften verstummen, der Wille durch nichts erschüttert und bewegt wird: dieser Zustand ist die Tugend der Stoiker. Wir müssen, um uns gegen die Welt zu sichern, eine Lebensform gewinnen, die leidensfrei ist, oder, um die Natur nicht zu überbieten, einen Zustand, in dem wir so wenig als möglich leiden, so viel als möglich genießen: dieser Zustand ist die Glückseligkeit der Epikureer. Endlich, um die Unruhe des Geistes los zu werden, müssen wir aufhören zu streben und auf die Lösung der Weltprobleme Verzicht leisten, indem wir uns klar machen, daß sie unlösbar sind: dieser Zweifel ist die Ruhe der Skeptiker. Was nach Sokrates begonnen war in der cynischen, cyrenaischen und megarischen Schule, das erscheint nach Aristoteles wieder in den verwandten Richtungen der Stoiker, Epikureer, Skeptiker gleichsam auf erhöhter Potenz und in einer solchen Verfassung, daß diese verschiedenen Richtungen hier aus einem Motiv entspringen und in einem Ziel zusammengehen. Dieses gemeinschaftliche Motiv ist das Ideal eines von der Welt freigewordenen Menschen, eines in sich ruhenden Selbstbewußtseins, einer vollendeten Autarkie. In diesem Typus, von dem sie erfüllt sind, vereinigen sich Stoiker, Epikureer und Skeptiker.

Vergleichen wir die Mittel, die sie zur Befreiung des Menschen einsetzen, mit der Macht, von der sie sich befreien wollen, so erscheint diese größer als jene. Sie wollen von dem Weltlauf loskommen, der Weltlauf ist mächtiger als sie, und das Ideal des Weisen scheitert an der beharrlichen Gewalt der Dinge. Der stoischen

Tugend steht der Weltlauf gegenüber mit der sich immer erneuenden Macht der Naturtriebe; der epikureischen Glückseligkeit steht der Weltlauf gegenüber mit dem Heere der Uebel, und wenn sich die Epikureer nicht zu ihren Göttern in die Zwischenräume der Welt flüchten, so werden sie den Uebeln der Welt nicht entrinnen; endlich dem skeptischen Bewußtsein, welches die allgemein gültigen Wahrheiten verneint, steht der Weltlauf gegenüber mit der Macht der herrschenden Vorstellungen und Zwecke, welche der Skeptiker nicht vertreiben, denen er selbst sich nicht entziehen kann. Es ist unmöglich, das Ideal der Autarkie dem Weltlauf abzuringen, es rein und siegreich davonzutragen, unangetastet von den Mächten der Welt zu erhalten: dieses Ideal ist in dem Kampf mit diesen Mächten der schwächere Theil, der zuletzt unterliegt.

Die Mittel nämlich, welche hier dem Weltlauf entgegengesetzt werden, sind im Grunde selbst dem Weltlauf entnommen. Der Stoiker sucht die Befreiung durch die Willensautarkie, die er als Tugend bezeichnet, diese Tugend ist das stolze Selbstgefühl des eigenen Werthes, und dieses Selbstgefühl geht den Weg der menschlichen Eitelkeit, die mitten in den Weltlauf hineinführt. Der Epikureer sucht die Befreiung im Genuß, den er in einen dauernden Zustand verwandeln möchte, dieser Genuß ist das behagliche Selbstgefühl des eigenen Wohlseins, und dieses Selbstgefühl befindet sich mitten im Weltlauf. Der Skeptiker sucht die Befreiung durch den Zweifel, der die natürlichen Einsichten und Probleme ungültig machen will, und dieser Zweifel selbst stützt sich auf natürliche Gründe, auf die Einsichten des natürlichen Verstandes, der selbst in das Getriebe des Weltlaufs gehört. Das Ideal, welches den Weltlauf besiegen will, ist aus einem Stoffe gebildet, welcher aus den Mächten der Welt besteht.

Und so gerathen diese Richtungen jede in einen eigenthümlichen Widerspruch mit sich selbst. Dem Stoiker ist wohl in dem Bewußtsein seiner Tugend, er fühlt sich darin erhaben, in dieser Erhabenheit glücklich und behaglich, wie nur der Epikureer mitten im Sinnengenuß; er genügt sich in dem Bewußtsein, daß er die Güter der Welt nicht braucht und begehrt, in diesem Bewußtsein darf er sie genießen, erst recht genießen. Kurz gesagt: der Stoiker

macht sich aus der Tugend einen Genuß. Der Epikureer sucht den Genuß als vollkommensten Lebenszustand, der alles Leiden so viel als möglich ausschließt, aber der größte Feind des Genusses sind die Genüsse; so geht der Epikureer behutsam den Genüssen aus dem Wege und legt sich um des Genusses willen eine Entsagung und Mäßigkeit auf, die manchem Stoiker Ehre machen würde. Kurz gesagt: der Epikureer macht sich aus dem Genuß eine Tugend. Und so können die beiden entgegengesetzten Richtungen und Lebenssysteme in ihren Lebenserscheinungen selbst bis zum Verwechseln einander ähnlich werden. Endlich der Skeptiker macht sich aus dem Zweifel eine Gewißheit und geräth, wie er sich auch wendet, in Widerspruch mit sich selbst. Denn ist der Zweifel gewiß, so ist er nicht mehr skeptisch, und ist der Zweifel zweifelhaft, so giebt er sich selbst auf, und mit dem Skepticismus ist es am Ende. Genug, diese Richtungen sind auf dem Wege zum menschlichen Ideal, aber ihre Versuche sämmtlich schlagen fehl und lösen sich zuletzt in lauter Probleme auf, die einer neuen und tieferen Lösung bedürfen.

IV. Das Religionsproblem.

Die Welt sind wir selbst. Unsere natürliche Selbstliebe und unser natürlicher Verstand sind auch Welt, sie sind weltliche Mächte von Grund aus, denn ohne sie giebt es keine Welt, die wir begehren und vorstellen. Und eben diese Welt, die mit unserem Selbst eines ist, die wir selbst in gewissem Sinne sind, diese Welt ist in dem Ideale der Stoiker, Epikureer und Skeptiker so wenig überwunden, daß sie vielmehr darin vergöttert ist. Von dieser Welt loszukommen, von dieser eigenen weltlichen Natur, die schon als Uebel empfunden wird, sich gründlich zu befreien, dieses Selbst, das uns gefangen nimmt und niederhält, abzuwerfen und zu durchbrechen: das wird jetzt die Aufgabe der Philosophie und zugleich die Sehnsucht aller, die das Unglück der Zeiten und den tiefen innern Verfall der Menschen empfinden. Dieser Drang nach Befreiung von unserer eigenen, in der Selbstsucht gegründeten, weltlichen Natur ist ein Erlösungsbedürfniß, und so ist es ein durchaus religiöses Motiv, welches jetzt die Philosophie in Bewegung setzt und sie unmittelbar auf das menschliche Heil richtet. Sie sucht

den Weg zu diesem Ziel, sie selbst will das erlösende Heilmittel sein, sie giebt sich als Heilslehre; in diesem Geist und aus diesem Motiv heraus muß man ihre Vorstellungsweise und ihre Wirkungen beurtheilen. Ihr Problem ist die Welterlösung, das letzte des Alterthums. Was sie ins Leben rufen möchte, ist eine Weltreligion, die sie mit den Mitteln des Heidenthums zuerst durch eine Läuterung des alten Götterglaubens, zuletzt durch eine Wiederherstellung desselben zu erreichen sucht. Mit diesem Gedanken geht sie dem Christenthum vorbereitend entgegen, wetteifert und ringt mit ihm um den Sieg, den zuletzt die neue Religion über die alte davonträgt. Aber die Idee einer welterlösenden Religion ist im Gemüthe der griechischen Welt empfangen und genährt worden, und als das aufstrebende Christenthum die jüdischen Schranken durchbrach, um welterlösend zu wirken, fand es hier den fruchtbarsten Boden.

Jenes Erlösungsbedürfniß, welches die letzte Philosophie des Alterthums erfüllt und das Motiv ihrer Denkweise bildet, besteht in dem Streben des Menschen, sich der Welt zu entledigen, sich zu entweltlichen oder, was dasselbe heißt, sich mit einem Wesen zu vereinigen, welches der Sinnenwelt vollkommen entrückt ist, frei von ihren Schranken und Uebeln. Darum fordert der Standpunkt dieser Philosophie in der strengsten Bedeutung des Worts die Jenseitigkeit Gottes. Diesem menschlichen Erlösungsbedürfniß gegenüber kann Gott nicht jenseitig oder transscendent genug sein. Gerade durch seine Geschiedenheit von der Welt, gerade dadurch, daß er frei ist von allem, wovon der Mensch frei sein möchte, wird er ein Gegenstand und Ziel religiöser Sehnsucht. Und eben darum liegt hier in der Vorstellung der größten Kluft zwischen Gott und Welt eine religiöse Genugthuung. Gott muß hier so vorgestellt werden, daß der Mensch zu sich sagen kann: wenn ich bei ihm wäre, so wäre ich selig; bei ihm ist nichts von dem, was mich ängstet und drückt! Die dualistische Vorstellungsweise wird daher ein Charakterzug dieser Philosophie und ist in ihrem Grunde durchaus religiös motivirt. Gott steht hier der Welt gegenüber nicht als das ordnende Princip dem Chaos, nicht als der bewegende Zweck dem bewegten Kosmos, sondern als der Ort der Seligkeit dem Orte der Uebel; er ist nicht ein Princip zur Erklärung der Dinge, sondern das

Ziel des heilsbedürftigen Menschen. Die religiöse Sehnsucht erweitert bis zum Aeußersten die Kluft, welche Gott von der Welt und vom Menschen trennt, zugleich begehrt sie die Vereinigung. Aber wie ist diese Vereinigung möglich? Auf natürlichem Wege gewiß nicht, also nur auf übernatürlichem: von Seiten Gottes durch wunderbare Offenbarung, von Seiten des Menschen durch wunderbare Anschauung, durch innere geheimnißvolle Erleuchtung. Jetzt gilt als der höchste Zustand, in welchen der Mensch versetzt werden kann, nicht der selbstgenügsame, sondern der gotterfüllte, nicht die Autarkie, sondern der Enthusiasmus. Dieser Zustand hat mit der natürlichen Vernunft nichts gemein und ist durch diese nicht erreichbar, er ist geheimnißvoll, und die Philosophie, die diesen Zustand sucht, ist mystischer Art. Es ist eine wunderbare Erhöhung, welche dem Philosophen zu Theil wird und ihn seinem natürlichen Bewußtsein entrückt: ein Zustand der Ekstase, der unmöglich im Wege natürlicher Vermittlung entsteht, vielmehr plötzlich kommt und verschwindet als ein Augenblick göttlicher Erleuchtung. Von sich aus kann der Mensch diesen Zustand nicht hervorbringen, er kann ihn nur erfahren und sich, soviel an ihm ist, dafür empfänglich machen durch eine beharrliche Läuterung seines Lebens, eine fortgesetzte Entweltlichung und Bekämpfung der natürlichen Begierden bis zur größten Enthaltung. Daher die streng ascetische Lebensform, welche diese fromme Philosophie annimmt. Aber die unendlich große Kluft zwischen dem göttlichen und menschlichen Wesen bleibt; nur für einen Augenblick hebt der Moment der Ekstase den Menschen darüber hinweg, der erleuchtete Augenblick verschwindet, und der Mensch sinkt wieder zurück in die dunkle und unheilvolle Welt seines natürlichen Bewußtseins. Die religiöse Sehnsucht bedarf der Mittelglieder, welche die Kluft ausfüllen. Natürliche Wesen können diese Mittelglieder nicht sein, also werden es höhere, übernatürliche Wesen sein müssen. Von der Welt führt keine Stufenleiter empor zu Gott, also wird von Gott eine Stufenleiter herabführen müssen zu der bedürftigen Menschenwelt. Diese Mittelglieder sind demnach übermenschliche und untergöttliche Wesen: es sind die Dämonen, welche die Vermittlung führen zwischen Gott und den Menschen. Der Dämonenglaube bemächtigt sich dieser religiösen

Philosophie, und dasselbe Motiv, welches in ihrer Vorstellungsweise Gott und Welt auf das Aeußerste trennt, das Verhältniß beider dualistisch, das Wesen Gottes vollkommen jenseitig, das menschliche Gottesbewußtsein mystisch, das menschliche Leben ascetisch macht, läßt in Rücksicht auf die Vermittlung zwischen Gott und Mensch die Philosophie dämonologisch werden.

Natürlich kann aus solchen Bedingungen ein neues wissenschaftliches System nicht hervorgehen, auch liegt es nicht in dem Bedürfniß und in der Richtung der Zeit. Sie geht zurück auf die Vergangenheit, und was sie in den Systemen derselben Verwandtes findet, wird von ihr ergriffen und in dem religiösen Geist, der jetzt die Philosophie beherrscht, umgebildet und erneut. Und hier sind es vorzugsweise zwei Richtungen, welche dem herrschenden Bedürfniß entgegenkommen und schon darum als Vorbilder erscheinen, weil sie von gleichartigen reformatorischen und religiösen Motiven getragen sind: die pythagoreische und platonische Lehre, deren Urheber jetzt in den Nimbus eines göttlichen Ansehens erhoben werden. In dem religiösen Geiste der Zeit werden beide Richtungen theologisch umgebildet, in diesem Charakter erscheinen sie jetzt als neupythagoreische und neuplatonische Philosophie. Um die pythagoreische Lehre theologisch umzubilden und in diesem Geist zu erneuen, müssen ihre Begriffe von den Ordnungen der Welt als Gedanken Gottes gefaßt, die Zahlen, welche diese Ordnungen in dem altpythagoreischen System ausdrücken, sinnbildlich genommen, als Zeichen oder Symbole von Begriffen, also selbst als Ideen gedacht, der Zahlenlehre die Ideenlehre, d. h. der altpythagoreischen Philosophie die platonische eingebildet werden. Und so ist es hauptsächlich die platonische Philosophie, die das Werkzeug darbietet, um die religiöse Weltanschauung auszubilden, welche das letzte Alterthum bedarf. Wir können deshalb diese ganze Richtung als religiösen Platonismus bezeichnen, der mit den Neupythagoreern beginnt und sich in den neuplatonischen Schulen (Plotinos und Porphyrios, Jamblichos, Proklos) systematisch vollendet und auslebt. In der That konnte auch die Sehnsucht nach einer übersinnlichen, rein intelligiblen Welt, der Drang nach Befreiung von der sinnlichen, nach Erlösung von dem Orte der Uebel, der Wille zur inneren Läuterung, diese Grundtriebe, welche

der Philosophie den religiösen Geist einflößen, kein größeres und leuchtenderes Vorbild finden als die Ideenlehre Platons. Und die platonischen Ideen selbst, die von der obersten Einheit stufenweise in immer zunehmender Vielheit herabsteigen bis zu der äußersten Grenze, wo die Formen eingehen in die Materie, erscheinen hier gleichsam als Mittelwesen, als Bindeglieder, als Stufenleiter, die von Gott herabführt zur Welt; diese Ideenwelt bietet sich dar als ein willkommenes Schema, in welches die dämonengläubige Philosophie ihre Vorstellung von den untergöttlichen Mittelwesen einträgt.

Hieraus läßt sich leicht die systematische Form bestimmen, in welcher die letzte Schule des Alterthums ihre Aufgabe vorstellt und löst. Es handelt sich um ein System, welches diese zwei Bedingungen erfüllt: einmal den Dualismus zwischen Gott und Welt auf das Aeußerste spannt, dann diesen Dualismus durch eine Reihe von Zwischenwesen, die zuletzt eine unendliche Reihe sein muß, vermittelt. Diese Zwischenwesen müssen gedacht werden als eine Stufenfolge, eine herabsteigende, also als ein Stufenreich abnehmender Vollkommenheit, das aus dem vollkommensten Wesen hervorgeht und in dem unvollkommensten, d. h. in der Sinnenwelt endet, mit dem Streben der Rückkehr zu seinem Ursprunge. Das göttliche Urwesen muß gedacht werden als jenseits nicht blos der Welt, sondern auch aller Geistesthätigkeit, als jenseits auch des Denkens und Wollens, denn es ist als solches dem Menschen unerreichbar. Darum kann jenes Stufenreich aus dem göttlichen Urgrunde nicht vermöge des Willens und des Gedankens hervorgehen, sondern nur als eine nothwendige Folge, die aus der Fülle des Urwesens entspringt, ohne daß diese Fülle sich mindert, als eine Wirkung, aus der wieder neue, weniger vollkommene Wirkungen ausströmen, d. h. jene Stufenfolge der Mittelglieder muß vorgestellt werden als eine Reihenfolge göttlicher Emanationen. Was in dem altplatonischen System die Ideen sind, das sind in dem neuplatonischen die Emanationen, in denen die Welterlösung oder die aus der größten Gottesferne zur Vereinigung mit Gott zurückkehrende Seele in der Form eines ewigen Welt- und Naturprocesses gedacht wird. Hier sehen wir deutlich, wie sich das religiöse Motiv in den Typus der heidnischen Vorstellung faßt. Diese Emanationen sind der willfährigste Stoff für

alle Formen der Mythologie. Was im Plotin noch Emanationen sind, das sind im Jamblichos die Götter- und Dämonengeschlechter, die Proklos ordnet und methodisch einrichtet.

Von dem Mittelpunkt des religiösen Platonismus, in dem sie wurzelt, beschreibt diese Anschauungsweise einen weiten Gesichtskreis, der über Pythagoras und die Grenzen der griechischen Welt hinausgeht. Religiöse Empfindungen sind schon als solche verwandt. Jede Erscheinung von ausgeprägt religiösem Charakter wird dem Interesse dieser Zeit wichtig. Wie sie selbst mystisch gesinnt ist, wird sie besonders von solchen religiösen Bildungsformen angezogen, die geheimnißvoller Art sind, von einer solchen religiösen Weisheit, die den Charakter göttlicher Offenbarung an sich trägt. Daher der mächtige und phantasievolle Reiz, den die Mysterien der Griechen, die orphischen Geheimnisse, die morgenländischen Religionen auf diese Geistesstimmung ausüben. Je geheimnißvoller die Erscheinung ist, um so magischer und wirksamer ist ihr Eindruck, und je dunkler und verborgener, d. h. je weiter entfernt von der Gegenwart sie erscheint, um so geheimnißvoller darf sie sein. Daher das Streben, welches diese platonisirende Richtung hat, die Quellen der religiösen Weisheit über die Grenzen der erhellten Geschichte hinauszurücken und in das Dunkel der Zeiten zu versenken. Hier möchte sie die Glaubensweisheit, von der sie selbst erfüllt ist, entspringen und fortgetragen sehen in Religion und Philosophie durch eine Reihe welterleuchtender Geister bis herab zu der Gegenwart, in welcher die alten und geheimnißvollen Offenbarungen erneut werden. Es gehört mit zu den Glaubensvorstellungen dieser Zeit, zu den Dogmen dieser Philosophie, daß sie sich im Einklange weiß mit allen religiösen Geistern der Vergangenheit und diese in einen Zusammenhang bringt, der ihren gläubigen Voraussetzungen entspricht. Sie sieht überall wie in ihren Spiegel, sie findet überall das Gegenbild ihrer Denkweise, sie erblickt ihre Vorstellungen in der platonischen Philosophie, diese in der älteren Weisheit des Pythagoras, diese in den Geheimnissen der Aegypter, in der Weisheit der Magier und Brahmanen, in den Erleuchtungen der jüdischen Propheten; sie fühlt sich als Glied der großen Geisterkette, in der sich die göttlichen Offenbarungen in der Menschheit fortpflanzen. Ihr Gegenbild, das sie in die Vergangenheit zurück-

wirft, leuchtet ihr wieder als das Vorbild, von dem sie das eigene Licht empfangen haben will. Wie diese religiös platonisirenden Philosophen denken, so müssen Platon und Pythagoras selbst, die altplatonischen und altpythagoreischen Philosophen gedacht haben; und damit diese vollkommene Uebereinstimmung sich rechtfertige und ihr die Beweise nicht fehlen, erscheinen jetzt eine Menge Schriften, die im Geist der neuen Denkweise geschrieben sind, unter den Namen eines Orpheus, Pythagoras und alter Pythagoreer. Der geglaubte Zusammenhang tritt an die Stelle des wirklichen, der sich unter den dogmatischen Vorstellungen völlig verdunkelt, und ebenso verdunkelt sich bis zum Verschwinden unter der Herrschaft dieser Vorstellungen der geschichtliche Sinn und die geschichtliche Kritik.

Unter den morgenländischen Religionen ist es besonders eine, welche von sich aus mit dem religiösen Platonismus eine Geistesverwandtschaft empfindet und eingeht: die jüdische. Der Verfall und das Unglück des Volkes unter dem Drucke der Fremdherrschaft, das Gefühl dieses Unglücks, das Bedürfniß und die Sehnsucht, davon erlöst zu werden, die Hoffnung auf einstige Wiederherstellung, der Glaube an den jenseitigen Gott, die religiöse Belebung, Erweiterung und Läuterung der Gottesidee durch das prophetische Bewußtsein, das Prophetenthum selbst als Träger der Religion mit seiner reformatorischen Richtung, mit seinen bis zur Ekstase gesteigerten Erleuchtungen, der Wunderglaube, die schon in den Volksglauben eingelebten Vorstellungen der Engel als Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen: — alle diese Züge geben dem Judenthum eine Verwandtschaft mit der von uns entwickelten Form der griechischen Philosophie und machen den mosaischen Glauben empfänglich für den platonischen. Auch die äußeren Bedingungen zu einem Geistesverkehr von beiden Seiten sind in Alexandria, diesem Mittelpunkte des hellenisirten Morgenlandes, gegeben. Das Judenthum erkennt diese Verwandtschaft, es kann die Uebereinstimmung zwischen sich und dem Platonismus nur begreifen, indem es die griechische Philosophie aus dem Alten Testament, den heiligen Urkunden seines eigenen Glaubens, hervorgegangen denkt, es kann jetzt seine Glaubensurkunden nur so verstehen, daß sich ihre Uebereinstimmung mit der griechischen Weisheit rechtfertigt. So bildet sich die allegorische Erklärungs=

weise der alttestamentlichen Schriften und auf deren Grund die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, die sich in Philon vollendet, wie der religiöse Platonismus griechischerseits in den späteren Neuplatonikern.

Diese jüdische Philosophie ist auch religiöser Platonismus, unter welchem Namen wir demnach alle religionsphilosophischen Factoren im Geiste des letzten Alterthums zusammenfassen. Um uns nicht in Einzelnes zu verlieren, da wir hier nur die vorwärts drängenden Motive ins Auge fassen, suchen wir den Hauptpunkt, um den es sich in dieser ganzen Richtung handelt. Das herrschende Problem ist die Welterlösung; der Grundgedanke, in welchem die Entscheidung gesucht wird, ist der eines welterlösenden Princips. Nun kann dieses letztere nur gedacht werden als der göttliche Weltzweck, als Beweggrund der Schöpfung, als die weltordnende und in der Bildung der Dinge gegenwärtige Idee, die in das Weltall eingeht, während Gott selbst in reiner Jenseitigkeit vollkommen frei bleibt und abgesondert von der Welt. Also muß das weltschaffende und erlösende Princip unterschieden werden von Gott, es ist nicht Gott selbst, aber es geht von Gott aus, wie das Wort vom Geist; es ist, um es sinnbildlich und typisch auszudrücken, das Wort Gottes, der göttliche Logos: in diesem Begriff versammeln sich als in ihrer Einheit alle Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen, gleichviel wie sie heißen, ob Dämonen nach griechischer oder Engel nach jüdischer Weise. Der Logos gilt als der Mittler zwischen Gott und Menschheit.

Die Logosidee hat sich in der griechischen Philosophie entwickelt. Diese Idee bedurfte, um in das menschliche Bewußtsein einzutreten, einer Richtung, die von Anfang an das Weltprincip zu ihrer Aufgabe gemacht hat. Die griechische Philosophie hat von ihrem Ursprunge an das Weltprincip durchdacht, sie hat diesen Gedanken in ihrer vorsokratischen Zeit entwickelt und ausgebildet zur Erklärung der Dinge, in ihrer classischen Periode zur Erklärung der Erkenntniß der Dinge, in ihren ersten nacharistotelischen Richtungen zur Verwirklichung des menschlichen Ideals, in ihrem letzten Zeitalter, um daraus die Erlösung des Menschen von der Welt zu begreifen. Wollen wir das Weltprincip mit dem Worte Logos bezeichnen, da doch unter dem Logos ein Weltprincip gedacht werden muß, obwohl diese Be-

zeichnung keineswegs die beständige war, so können wir sagen, daß die griechische Philosophie sich durchgängig mit diesem Thema beschäftigt hat, d. h. mit der Frage: was ist der Logos? Ich will in der Reihe der Lösungen, die wir kennen gelernt haben, drei Hauptformen hervorheben, in denen wir dem griechischen Logosbegriff am deutlichsten begegnen. Das Weltprincip muß gedacht werden als die Weltordnung, die dem ewigen Weltprocesse gleichkommt, aber diese Weltordnung kann nicht gedacht werden ohne einen ewigen Weltzweck, der in dem Weltprocesse sich abbildet und erscheint als das wandellose Sein in dem unaufhörlichen Werden; aber dieser ewige Weltzweck kann nicht gedacht werden, ohne in ihm zugleich die bildende Weltkraft oder die bildenden Vermögen vorzustellen, welche die Welt gestalten und gleichsam der Samen sind, woraus sich die Welt entwickelt. Wir erkennen in der ersten Form die heraklitische Erklärung des Weltprincips, in der zweiten die platonische, in der dritten, nach dem Vorgange der aristotelischen Philosophie, die stoische. In der ersten Erklärung erscheint der Logos als Weltordnung oder Weltproceß, als Natur oder Kosmos, in der zweiten als urbildliche oder ideale Welt, als die Welt der Ideen, in der dritten als die Fülle der bildenden Weltkräfte, die λόγοι σπερματικοί. Und in der heraklitisch-stoischen Form begegnen wir selbst dem Worte Logos.

Aber den eigentlichen Mittelpunkt der griechischen Logosidee bildet die platonische Vorstellungsweise. Zu ihr drängt die heraklitische hin, auf sie weist die stoische zurück. Denn man kann den Weltproceß nicht vorstellen ohne die Weltidee, und ebensowenig die bildenden Weltvermögen. Die platonische Vorstellung der urbildlichen Welt begreift das menschliche Urbild in sich als den intelligiblen Grund unseres Daseins und das Ziel unseres Werdens. Wir können diesem Urbilde gegenüber unser irdisches Dasein, unsere Einkörperung in die sinnliche Welt nur verstehen als einen Fall der Seele, den die Begierde verschuldet, und unsere Rückkehr zu jenem Urbilde ist nur möglich durch eine Läuterung, welche das Begehrliche in uns ganz überwindet. Ist aber dieses das Ziel des Menschen, sollte es nicht auch das Ziel der Welt sein: diese Erlösung des Menschen von der Welt? Hier erscheint die platonische Philosophie in ihrer

religiösen Bedeutung, und von hier aus motivirt und erleuchtet sie die religiöse Gemüthsverfassung und Denkweise, welche die griechische Philosophie in ihren letzten Jahrhunderten durchdringt. Jetzt erscheint der Logos als das erlösende Weltprincip, als der göttliche Gedanke der Welterlösung, in welchem das Geheimniß d. h. der innerste Zweck der Schöpfung enthalten ist, als das eigentliche Schöpfungsmotiv, als das schöpferische Wort Gottes. Das Wort ist erfüllt in dem Menschen, der die Welt überwindet oder in sich das reine Urbild des Menschen wiederherstellt.

Nun begegnen sich das griechische und jüdische Erlösungsproblem und zeigen in so vielen verwandten Vorstellungen ihre religiöse Gemeinschaft. Jenes ruht in dem Gedanken des Logos, dieses in der Vorstellung des Messias: der Logos ist ein allgemein gefaßtes Weltprincip und sucht die Personificirung, der Messias ist ein persönlich gefaßtes Volksideal und sucht die Verallgemeinerung. Beide Richtungen wollen sich ergänzen und durchdringen, diese Ergänzung wird gesucht von der jüdischen Seite her. Den Platonismus in das Judenthum einführen, heißt die Logosidee in die Messiasvorstellung einbilden. Diese Aufgabe, schon vorgebildet in dem jüdisch-alexandrinischen Buche der Weisheit, löst Philon, der den Logos-Messias zum Mittelpunkt seiner Philosophie, zum Mittler und Erlöser der Welt macht.

Das Erlösungsproblem fordert eine persönliche Lösung. Es ist gelöst, wenn ein Mensch erscheint, der die Welt in sich wirklich überwindet, der in des Wortes tiefster Bedeutung wahrhaft weltfrei ist, in welchem die Menschheit ihr Urbild wiedererkennt, an den sie deshalb als an den Erlöser glaubt. Dies ist die einzig mögliche Form, in der sich die Lösung des religiösen Weltproblems vollzieht. Die Person soll erscheinen, die sich von der Welt und durch den Glauben an sie die Welt selbst erlöst: eine Person, von der man sagen darf, daß in ihr die Erlösung stattgefunden, die Idee erschienen, der Logos Fleisch, Gott Mensch geworden sei. Nur in dem Glauben an eine solche Person kann sich das menschliche Erlösungsbedürfniß befriedigen.

Aus dem Gesichtspunkte der Logosidee, wie sie sich in dem Bewußtsein der griechischen Philosophie herangebildet hat, ist dieser Mensch nicht zu finden, denn diese Idee hat gar keine Aussicht auf ein bestimmtes Individuum, auf einen wirklichen Menschen, sie giebt

dem Glauben, den sie erfüllt, gar keine Richtung, die auf eine Person hinwiese. Vom Logos zum Menschen ist eine unübersteigliche Kluft, die nicht ausgefüllt wird, wenn man auch noch so viele Götterordnungen einschiebt. Die Logosidee möchte sich personificiren, aber das natürliche Menschenleben will nirgends auf sie passen und in sie eingehen; der Erlösungsgedanke steht im Widerspruch mit der menschlichen Natur, er bleibt jenseits der Wirklichkeit etwas Allgemeines und Unlebendiges, und so bleibt unter dieser Vorstellung das Erlösungsbedürfniß ohne Aussicht und ohne Hoffnung.

Dagegen ist das jüdische Erlösungsbedürfniß erfüllt von einer bestimmten Aussicht und Hoffnung: ihm ist ein Volksideal gegeben in der Person des Messias, es harrt diesem Heilande entgegen, der kommen wird, ein Erretter des Volks, eines Volks, welches Gott erwählt und aufbewahrt hat zur Weltherrschaft; dieser weltbeherrschende Messias, den die Propheten in der Zukunft Israels vorausgeschaut haben, ist der Gegenstand der höchsten Glaubenshoffnungen des jüdischen Volks. Wenn nun ein Messias erscheint, der ein Erlöser wird, nicht wie ihn der jüdische Glaube erwartet, sondern wie ihn die Logosidee bezweckt, ein Erlöser von der Welt, so sind die Bedingungen erfüllt, unter denen das religiöse Weltproblem seine weltgeschichtliche Lösung findet. Der Ausgangspunkt liegt in der Mitte des jüdischen Volks. Das Messiasideal giebt die persönliche Richtung, welche der Logosidee fehlt. Darum muß das Erlösungsbedürfniß diese Richtung ergreifen, um durch den Messiasglauben hindurch sein Ziel zu erreichen, in welchem als geschichtliche Erscheinung der fleischgewordene Logos, der menschgewordene Gott geglaubt wird. Es giebt für den Glauben zunächst keinen Weg vom Logos zum Menschen, aber es giebt einen Weg vom Menschen zum Messias und von diesem Messias, der ein Erlöser ist nicht im jüdisch-weltlichen Sinne, zum Logos. Diesen Weg nimmt die geschichtliche Entwicklung, es ist ein Umweg, aber der kürzeste, weil er zum Ziele führt, und, wie Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts gesagt hat: „es ist nicht wahr, daß die gerade Linie immer der kürzeste Weg ist“.

Drittes Capitel.

Christenthum und Kirche.

I. Das Urchristenthum.

Die Person Jesu erfüllt das Erlösungsbedürfniß der Menschheit, das sie am tiefsten, am reinsten und, was stets das Siegreiche und Durchschlagende ist, am einfachsten empfindet. In ihm vergeistigt und verklärt sich das jüdische Messiasideal, weil er es von vornherein mit einem neuen Geiste durchdringt, der nicht auf die Erhöhung eines Volks, auf die Herrschaft der Welt ausgeht, sondern auf die Umwandlung und Wiedergeburt des inneren Menschen. In ihm löst sich das tiefste und schwierigste aller Weltprobleme: die Erlösung des Menschen von der Welt. Er selbst ist die persönliche Lösung dieses Problems und darum bildet er den entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung der Menschheit, wie einst Sokrates in der Entwicklung des griechischen Bewußtseins ein solcher Wendepunkt war. Diese Vergleichung zeigt zugleich den Unterschied beider.

Hier beginnt eine geistige Erneuerung der Menschheit von Grund aus. Zuerst mußte die Person erscheinen, welche die göttliche Idee des Menschen verkörpert, das menschliche Urbild in sich herstellt und offenbart; dann mußte die Menschheit dieses Urbild als das ihrige erkennen und an die Person Jesu als den Weltheiland glauben. Dieser Glaube an Jesum Christum bildet die Grundlage und das Element des Christenthums, er enthält die Aufgabe, die von jetzt an die Menschheit durchdringt und aus der die neuen Probleme in einer fortschreitenden Entwicklungsreihe hervorgehen. Wir verfolgen hier diese Probleme in ihrer philosophischen Wirksamkeit, soweit sie eine neue dem Christusglauben entsprechende Weltanschauung fördern und ausprägen. Das Princip ist durchaus religiös, gerichtet nur auf das menschliche Heil, auf die Welterlösung, auf das Verhältniß des Menschen zu Gott; daher ist die ihm gemäße Weltanschauung durchaus theologisch. Die theologische Denkart bildet den Grundzug der christlichen Philosophie, worunter wir dasjenige

Vorstellungssystem verstehen, das sich auf den Christusglauben als auf sein Princip gründet.

Daher kann die christliche Philosophie in der systematischen Ausbildung ihrer Vorstellungen erst auftreten, nachdem der Christusglaube nach innen und außen die Geltung eines religiösen Weltprincips errungen hat. In seiner Urform erscheint er nicht als Lehrbegriff, sondern als Verkündigung einer Thatsache, nicht dogmatisch, sondern evangelisch; seine innere Entwicklung hat eine Reihe zeitgeschichtlicher Vorstellungsformen zu durchlaufen und Gegensätze zu überwinden, die aus den ersten christlichen Religionsurkunden erforscht und erkannt sein wollen. Allmählich erhebt sich der Christusglaube zu immer höheren Gesichtspunkten, unter denen die Person Jesu religiös angeschaut wird. Auf der ersten Stufe des evangelischen Glaubens gilt diese Person als der Messias des auserwählten Volks, auf der zweiten und höheren gilt dieser Messias als der Weltheiland, der gekommen ist, nicht die Juden zu verherrlichen, sondern die Menschheit zu erlösen, auf der dritten und höchsten wird in diesem Welterlöser das erlösende Weltprincip erblickt, der ewige Christus, der verkörperte Logos, der menschgewordene Gott. In diesem Lichte wird die Person und das Leben Jesu dargestellt.

Es ist die besondere Aufgabe der eindringenden Bibelforschung, diese Entwicklungen in den neutestamentlichen Urkunden zu verfolgen und darzuthun, jene Gegensätze, Uebergangsformen und Mischungen judaistischer und hellenistischer Vorstellungen, jene großen Kämpfe, die das Urchristenthum tief und leidenschaftlich bewegt haben und nothwendig waren, um den neuen Glauben von seiner ersten zeitgeschichtlichen Schranke zu befreien und in die Bahn einer weltgeschichtlichen Entwicklung zu führen. Es mußte entschieden werden zwischen dem jüdischen Messiasglauben und dem Glauben an den Weltheiland, zwischen Secte und Weltreligion, dem particularistischen und universellen Christenthum, judenchristlicher und heidenchristlicher, petrinischer und paulinischer Glaubensrichtung. Der Kampf und die Ausgleichung dieser apostolischen Gegensätze ist das Thema und die Aufgabe des Urchristenthums, das in seiner paulinischen Form die jüdische Schranke durchbricht und gleichsam die Nabelschnur löst, die das erste Christenthum noch an den mütterlichen Schoß des

Judenthums bindet. Erst in der allmählichen Auflösung und Neutralisirung jener Urgegensätze erreicht der christliche Glaube die universelle Geltung, welcher die Aufgabe und Kraft einer weltgeschichtlichen Entwicklung inwohnt.

II. Die Kirche.

Die Lösung dieser Aufgabe ist die Kirche, ein in festen Formen zu organisirendes Glaubensreich, das sich mitten in dem Verfall der alten Welt aufbaut und die Fundamente einer neuen legt. Um aber in eine solche kirchliche Ordnung einzugehen und eine in dauernden Formen verfaßte Gemeinschaft zu bilden, muß der Christusglaube seine apokalyptischen Vorstellungen ablegen von der nahen Wiederkunft des Messias auf den Wolken des Himmels, von dem bevorstehenden Ende dieser Welt, von der Gründung des tausendjährigen Reichs, denn unter diesen Vorstellungen bedarf er keiner auf die Dauer berechneten kirchlichen Einrichtung. In demselben Maße, als dieser Glaube seine messianischen Formen überwindet und vergeistigt, erhebt sich die Idee seiner universellen Geltung und damit die Forderung einer neuen aus dieser Idee erzeugten Lebensgemeinschaft und Lebensordnung der Menschheit, in demselben Maße erscheint die Kirche als eine nothwendige Aufgabe des Christenthums. Sie ist statt des tausendjährigen Reichs, welches die messianischen Hoffnungen von dem wiedererschienenen Christus erwarten, das auf Erden gegründete Reich des unsichtbaren Christus. Dieses Reich fordert die Einheit der Gläubigen; von dieser Einheit will die neue Lebensordnung vollkommen durchdrungen und beherrscht sein. Nun kann die Einheit der Christusgläubigen kein anderer sein, als Christus selbst. Zugleich fordert diese Einheit zu ihrer Geltung auf Erden eine sichtbare Form. Die Gemeinde der Gläubigen will sich verbunden wissen in einem Oberhaupte, welches ihr Christum repräsentirt und gleichsam seine Stelle in ihrer Mitte vertritt. Die Aufgabe der Glaubenseinheit, welche eines ist mit der Aufgabe der Kirche, kann nur gelöst werden durch die Idee des stellvertretenden Amtes, d. h. durch die Idee des Episkopats. Die Bischöfe erscheinen als die Stellvertreter Christi auf Erden, sie können diese Stellvertreter nur sein als die Nachfolger Christi, nicht als die unmittelbaren,

diese sind die Apostel, sondern als die mittelbaren, d. h. als die Nachfolger der Apostel. So rechtfertigt sich die Geltung des Episkopats aus der Idee der apostolischen Succession. Aber der Bischöfe sind viele; die Idee der Einheit, welche eins ist mit der Idee der Kirche, fordert, daß sie zusammengehalten sind in einer höchsten Einheit. Es muß einen obersten Bischof geben. Aus der Idee der apostolischen Succession folgt, daß dieser oberste Bischof gelten muß als der Nachfolger des obersten Apostels, d. h. als der Nachfolger Petri. Nun entfaltet sich die Kirche auf dem Schauplatz des römischen Weltreichs, und hier findet sie die politischen Ordnungen als die gegebenen und äußeren Bedingungen vor, unter denen sie auftritt. Die politischen Mittelpunkte dieser Welt erscheinen von selbst als die geschichtlich gebotenen Einheitspunkte der kirchlichen Ordnung; so werden die Hauptstädte der Provinzen die natürlichen Sitze der Bischöfe, die Welthauptstädte die der Metropoliten und Patriarchen, die Hauptstadt der Welt der Sitz des obersten Bischofs. Aus politischen Gründen folgt, daß die kirchliche Einheit oder der bischöfliche Primat in Rom, aus kirchlichen Gründen folgt, daß dieser Primat bei dem Nachfolger oder Stellvertreter Petri sein soll; daher folgt aus beiden Motiven, die hier nothwendig zusammenwirken, daß der römische Bischof als Nachfolger Petri gilt und der Apostel Petrus als der Gründer der christlichen Gemeinde in Rom. Und so entsteht im Verlauf der kirchlichen Entwicklung die Idee des Papstthums, die sich in der abendländischen Kirche verwirklicht. Eine höchst lehrreiche, die Stimmung und Entwicklung der judenchristlichen Denkart erleuchtende Untersuchung hat gezeigt, wie die Vorstellung von Petri Aufenthalt und Wirksamkeit in Rom zuerst aus paulusfeindlichen Tendenzen sich gebildet, dann die versöhnte Form der petro-paulinischen Legende angenommen und sich zu der festen Tradition gestaltet hat, auf deren Grund die römischen Bischöfe den kirchlichen Primat fordern.

Wenn man ein Beispiel haben will für eine geschichtliche Entwicklung, die lediglich aus einer Idee entspringt und von dieser fortbewegt und beherrscht wird, so giebt es unter den Lebensordnungen und Bildungsformen der Menschheit kaum ein größeres, als die christliche Kirche, die aus der Idee der Glaubenseinheit hervor-

geht, ihre Formen gestaltet und ausdehnt zu einer weltbeherrschenden Macht. Ihre Grundform ist höchst einfach. Sie ist so verfaßt, daß sich die Gläubigen mit Christus in einem lebendigen und geschichtlichen Zusammenhang wissen, daß die Person Christi durch die ununterbrochene Reihe der Mittelglieder verbunden erscheint mit der christlichen Gemeinde; dieser kirchliche Zusammenhang ist vermittelt durch die Bischöfe, deren Zusammenhang mit Christus selbst vermittelt ist durch die Apostel und die apostolischen Väter. Daher gilt die geschichtliche Realität der Person Jesu als ein kirchliches Axiom von unerschütterlicher Bedeutung.

In kurzer Zeit wird diese Kirche eine lebensvolle unzerstörbare Macht. Zunehmend erstarkt sie trotz der Verfolgungen des römischen Staats und durch dieselben; mitten in dem heidnischen Weltreich, das aus den Fugen weicht und die innere Kraft des Zusammenhaltes entbehrt, ist die christliche Kirche nach wenigen Jahrhunderten die einzige, innerlich lebendige und festgeschlossene Einheit. Die Staatseinheit liegt im Cäsarismus, die Glaubenseinheit in der Kirche, die jenem gegenübersteht schon als eine imposante, selbst in ihrer äußeren Erscheinung unüberwindliche Macht. In einer Richtung sind Cäsarismus und Kirche einander verwandt: in dem Streben nach Centralisation. Diese Verwandtschaft begründet eine Anziehung, welche die Kirche auf das Centrum der Staatsmacht ausübt. Wenn sich die beiden Mächte gegenseitig ergreifen und einen Bund schließen, so stärkt jede ihre Herrschaft. Diese Lage der Dinge, die ihm sehr wohl in religiösem Licht erscheinen konnte, begreift Constantin der Große*); es ist weniger das Kreuz in den Wolken, als das in der Welt gewesen, vor dem er sich gebeugt hat; der Cäsarismus bekennt sich zum Christenthum und erhebt es dadurch zur Weltmacht. Was Constantin im Anfange des vierten Jahrhunderts begründet und Julian fünfzig Jahre nach den ersten Toleranzedicten vergeblich rückgängig zu machen gesucht, befestigt am Ende dieses Zeitalters, noch vor der Theilung des Weltreichs, Theodosius der Große.

Die erste innere Aufgabe der neuen Religion bestand in der Entfaltung und Ueberwindung der apostolischen Gegensätze, in der

*) F. Ch. Baur: Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte (1853). S. 443—47.

Begründung des katholischen Christenthums. Die Aufgabe nach außen war der Sieg über das heidnische Weltreich, er wurde erreicht, nachdem das Christenthum im Laufe der drei ersten Jahrhunderte alle Arten der politischen Verfolgung von Nero bis Diocletian bestanden und alle Angriffe der Philosophie von Celsus bis Porphyrius und Julian erfahren hatte.

III. Die Kirchenlehre.

1. Die Probleme.

Die Glaubenseinheit fordert die vollkommene Uebereinstimmung in den Glaubensvorstellungen, diese Vorstellungen müssen durch die Kirche allgemein gültig oder symbolisch gemacht werden; nur die Kirche kann diese Aufgabe lösen, denn nur sie hat kraft ihrer Verfassung in den Bischöfen und Synoden die Organe, welche den Glauben bestimmen und festsetzen können. Der Christusglaube muß allen willkürlichen Vorstellungen, allen widerstreitenden Gesichtspunkten entrückt und in eine Form gebracht werden, in der er feststeht. Eine solche Form bedarf die Kirche, denn die Glaubenseinheit fordert auch die Einheit im Glaubensbewußtsein, erst dadurch wird die Kirche innerlich grundfest. Die Männer, welche das kirchliche Fundament gestalten, diese Bildner der Glaubenslehre, heißen mit Recht die Väter der Kirche, patres ecclesiae; sie verwandeln den Glauben in Glaubenssätze oder Dogmen, sie begründen die Kirchenlehre und damit die innere Glaubenseinheit der Kirche, sie lösen die Grundaufgaben der Theologie, die innerhalb dieses Abschnittes ihrer Entwicklung die patristische genannt wird.

Die Lösung geschieht unter einem regulativen Gesichtspunkt. Das Kriterium der kirchlichen Glaubenseinheit ist bestimmt durch die Lehre Christi und der Apostel. Wahr ist, was diese gelehrt haben, was als ihre Lehre fortgepflanzt und überliefert worden ist in stetiger Succession durch die Nachfolger der Apostel, mit denen die Kirche sich und nur sich allein im geschichtlich lebendigen Zusammenhange glaubt. Wahr ist demnach, was mit der apostolischen Tradition übereinstimmt. Wie die apostolische Succession die Glaubenseinheit der Kirche bildet, so bildet die apostolische Tradition die Norm und das Regulativ für die Glaubenslehre der Kirche.

Aus dem Gesichtspunkte und der Grundidee des Christenthums läßt sich die Richtschnur erkennen, welche die Fassung und Lösung der patristischen Aufgabe leitet. Was geglaubt werden soll, ist Christus als der Erlöser der Menschheit. Er soll geglaubt werden als die Person, in welcher die Thatsache der Welterlösung vollbracht ist. Der Glaube an diese Thatsache bildet die feste Voraussetzung, auf welcher die Kirche beruht, diese Thatsache bildet die sichere Glaubensrichtschnur, welche die Glaubensvorstellungen regulirt und ordnet. Was dieser Richtschnur zuwiderläuft, ist falsch; was mit ihr übereinstimmt, ist richtig: so unterscheiden sich in den christlichen Glaubensbegriffen Orthodoxie und Heterodoxie. Und die Aufgabe der Kirche ist, daß sie nach dieser Richtschnur die rechtgläubige Lehre ausbildet und feststellt.

In jener Glaubensthatsache selbst liegt die Grundfrage der christlichen Theologie. In der Person Christi ist die Thatsache der Welterlösung vollbracht: also muß Christus geglaubt werden als der Welterlöser, als das welterlösende Princip, welches ewig ist, wie der göttliche Weltzweck, wie das göttliche Schöpfungsmotiv, also ewig wie Gott selbst. Dieses welterlösende Princip soll geglaubt werden als die Person Jesu, als diese bestimmte geschichtliche Person. Beide Glaubensmomente wollen mit gleicher Berechtigung gelten und fordern, daß die Kirchenlehre sie vereinige. Nehmen wir an, eine gewisse Vorstellungsweise wolle in Christus das erlösende Weltprincip dergestalt anerkennen und hervorheben, daß dadurch die geschichtlich menschliche Person Jesu aufgehoben und unwirklich gemacht wird, so hört die Thatsache der Erlösung auf eine geschichtliche und wirkliche Thatsache zu sein: diese Vorstellungsweise ist daher falsch. Oder eine andere Vorstellungsweise wolle in der Person des Erlösers den endlichen und creatürlichen Charakter dergestalt hervorheben, daß seine göttliche Natur dadurch herabgesetzt und ungültig gemacht wird, so erscheint die Thatsache der Erlösung unmöglich und diese Vorstellungsweise daher ebenfalls im Widerspruche mit dem, was geglaubt werden soll. So wird die Kirchenlehre im Streit mit entgegengesetzten Glaubensansichten die ihrige ausbilden müssen, sie ist von zwei Seiten bedroht, die selbst einander widerstreiten: von der einen Seite wird die göttliche Erscheinung Christi auf Kosten

seiner geschichtlichen und menschlichen Realität zur Geltung gebracht, von der andern umgekehrt sein creatürliches Wesen auf Kosten des göttlichen: dort ist die gnostisch-doketische, hier die rationalistisch-arianische Vorstellungsweise zu bekämpfen.

Setzen wir die Thatsache der Erlösung in Christus als das ursprünglich Gegebene voraus, so ist die Aufgabe der patristischen Theologie, die Glaubensvorstellungen damit in Einklang zu bringen, sie jenem Glaubensprincip conform zu machen, sie dergestalt zu bestimmen, daß sie jene Urthatsache nicht aufheben. Die Menschheit soll durch Christus erlöst, d. h. mit Gott versöhnt sein. Die Thatsache erscheint mithin als ein Product aus drei Factoren: Gott, Christus, Menschheit. In Rücksicht auf alle drei Factoren sind eine Menge Vorstellungen denkbar, die sich nur mit der Thatsache der Erlösung nicht vertragen: alle diese Vorstellungen sind im Sinne der Kirche falsch und müssen es sein. In Rücksicht auf alle drei Bedingungen sind also nur gewisse Vorstellungen richtig. Eben darum handelt es sich in der Aufgabe der Kirchenlehre: diese richtigen Vorstellungen zu bestimmen. Wird Gott nicht so gedacht, daß von ihm ein erlösendes Weltprincip ausgeht, welches in der Person Jesu erscheint und die Gemeinschaft der Gläubigen erfüllt, so ist die Thatsache der Erlösung nichtig. Wird die Person Christi nicht so gedacht, daß in ihr die Erlösung stattfindet, so ist diese Thatsache so gut als nicht geschehen. Wird die menschliche Natur nicht so gedacht, daß sie einer solchen Erlösung bedürftig und dafür empfänglich ist, so ist die Thatsache der Erlösung zwecklos und leer.

So sind es im Hinblick auf jene Urthatsache des Glaubens drei Probleme, welche die Kirchenlehre bewegen: wie muß das Wesen Gottes, Christi, des Menschen gedacht werden, damit in allen drei Punkten unsere Vorstellungen der Thatsache der Erlösung conform sind? Die erste Frage ist das theologische Problem, die zweite das christologische, die dritte das anthropologische. Die kirchliche Lösung der ersten Frage entscheidet Athanasius, der Bischof von Alexandrien, im Streit mit dem Presbyter Arius, er verhält sich nach Baurs treffendem Ausspruch zum Dogma, wie Gregor VII. zur Kirche; die der zweiten Cyrillus, der Patriarch von Alexandrien, im Streit mit Nestorius, dem Patriarchen von Constantinopel; die

der dritten Augustinus, der Bischof von Hippo, im Streit mit dem Mönch Pelagius. Die Lösung der ersten Frage fordert die Unterscheidung der göttlichen Personen und deren Wesensgleichheit, die Feststellung der göttlichen Oekonomie, den Begriff der Trinität; die Lösung der zweiten Frage fordert die Unterscheidung und Vereinigung der beiden Naturen in Christus, den Begriff der Gottmenschheit; die Lösung der dritten Frage die Lehre von der göttlichen Gnade und der sündhaften Natur des Menschen, wodurch der Begriff der menschlichen Freiheit bestimmt wird. Hier vollendet sich das kirchliche Glaubenssystem im ausgemachten und durchgängigen Gegensatz zu der heidnischen Welt. Diesen Gegensatz zwischen Christenthum und Heidenthum entscheidet Augustin, indem er beide als von Grund aus entgegengesetzte Weltordnungen auffaßt: das Heidenthum als das Reich dieser Welt, «civitas terrena», das Christenthum als das Reich Gottes, «civitas Dei». Er begründet die specifisch christliche und kirchliche Weltanschauung, erfüllt von dem erleuchteten Glauben an eine neue Welt mitten in der hereinbrechenden Zerstörung und Verwüstung der alten.

2. Der Augustinismus.

Augustin ist unter den kirchlichen Denkern der bedeutendste, und wenn von der kirchlichen Bedeutung die theologische abhängt, so ist er unter allen christlichen Theologen der größte, denn er hat die Kirche über sich selbst ins Klare gebracht, er hat erleuchtet, was sie ist, er hat ihr das Licht angezündet, in welchem die Kirche sich selbst erkannt hat, und in diesem Sinn darf man von diesem Kirchenvater mit Recht sagen, daß er das größte Kirchenlicht gewesen ist. Er hat nicht blos den Glauben der Kirche vollendet, sondern zugleich den Glauben an die Kirche begründet, indem er aus dem Glaubensprincip der Erlösung alle Folgerungen zog, welche die menschliche Natur betreffen.

Die menschliche Natur soll so gedacht werden, daß sie in die Heilsthatsache der Erlösung eingeht und paßt: sie muß daher gelten als erlösungsbedürftig oder als sündhaft. Sie kann erlöst werden nur durch Christus; sie erscheint daher als von sich aus erlösungsunfähig oder als in ihrer Sündhaftigkeit unfrei. Die Sünde ist

demnach die Macht, welche den Willen beherrscht, sie ist eine Beschaffenheit des Willens, von welcher dieser nicht loskommen kann, sie ist die Natur des menschlichen Willens. Aber die Sünde ist Schuld, die Schuld setzt die Freiheit voraus, denn nur diese kann schuldig werden; eine Sünde, welche die Freiheit ausschließt, hebt sich selbst auf. So erscheint die Sünde als eine That der Freiheit und zugleich als deren Verlust: der Mensch hat ursprünglich die Freiheit gehabt nicht zu sündigen, er hat gesündigt, damit hat er jene Freiheit verloren und zwar von sich aus für immer. Seitdem kann er nichts als sündigen. In der ersten Sünde ist das Menschengeschlecht gefallen, in Adam haben alle gesündigt. Die Sünde ist in ihrem Ursprunge frei, in ihren Folgen Knechtschaft, fortwirkende Verderbniß der menschlichen Natur, Erbsünde: das ist der Grundbegriff Augustins, den er zuerst in dieser Bedeutung geltend gemacht, ins volle Bewußtsein erhoben, in den Mittelpunkt der Erlösungslehre gestellt hat. In dem Zustand der Erbsünde kann der Mensch die Erlösung nicht erwerben, er kann sich dieselbe weder geben noch auch von sich aus verdienen, sie kann ihm nur zu Theil werden wider sein Verdienst, d. h. durch Gnade; diese Gnade ist von Seite des Menschen durch nichts begründet, sie ist daher unbedingt, sie handelt grundlos und ist ein Act göttlicher Willkür. Der Mensch wird ohne sein Zuthun von Gott begnadigt, d. h. zur Erlösung erwählt. Die Erlösung gilt daher als Gnadenwahl, als eine Wahl, völlig unabhängig von menschlichen Handlungen und Werken, wonach sie sich zu richten hätte, sie geht dem Menschen voraus und muß demnach gedacht werden als göttliche Vorherbestimmung oder Prädestination. Wählen heißt vorziehen: die Einen sind von Gott erwählt zur Seligkeit, die Andern zur Verdammniß. Nun kann nach göttlichem Rathschluß, offenbart in der Thatsache der Erlösung, der Mensch der göttlichen Gnade nur theilhaftig werden durch Christus, und die Gemeinschaft mit Christus ist nur möglich durch die Kirche; daher ist diese das Reich der Gnadenmittel, die göttliche Gnadenanstalt auf Erden, welche die menschliche Erlösung bedingt und vermittelt. Es giebt kein Heil außer in der Erlösung, also kein Heil außer der Kirche: das ist der Begriff der alleinseligmachenden Kirche.

Die Glaubensthatsache der Erlösung fordert, daß die menschliche Natur unter der Herrschaft der Erbsünde gedacht werde. Zu derselben Forderung führt der Begriff Gottes und der Begriff der Kirche.

Gott muß gedacht werden als unbedingter, d. h. allmächtiger Wille: er ist nicht blos Macht, sondern Wille. Diese Fassung verneint alle Emanation. Er ist unbedingter Wille, der durch nichts außer ihm beschränkt wird, außer dem es also nichts giebt, das ihn einschränken könnte. Diese Fassung verneint allen Dualismus. Der religiöse Platonismus, die Neuplatoniker, die christlichen Gnostiker dachten dualistisch und emanatistisch. Die augustinische Theologie ist diesen Vorstellungsarten vollkommen entgegengesetzt. Ist Gott Wille, so ist die Welt ein Werk seines Willens, d. h. sie ist Geschöpf, also die göttliche Wirksamkeit schöpferisch. Ist Gott unbedingter Wille, so kann die Welt, da sie nicht aus dem göttlichen Wesen hervorgeht, nur durch den göttlichen Willen geschaffen sein aus Nichts, sie ist «per Deum de nihilo»; so ist die Welterhaltung, da die Welt in sich nichtig ist, eine fortgesetzte Schöpfung Gottes, «creatio continua»; so ist alles, was in der Welt geschieht, durch den göttlichen Willen bestimmt, vorherbestimmt, also sind auch die Menschen prädestinirt, die Einen zur Seligkeit, die Andern zur Verdammniß; so kann die Erlösung von Seite des Menschen durch nichts bedingt sein, d. h. die Menschen erscheinen als von sich aus vollkommen unfähig zur Erlösung, als dergestalt in der Herrschaft der Sünde befangen, daß dieselbe ihre Willensbeschaffenheit ausmacht und sich forterbt von Geschlecht auf Geschlecht. Hier mündet die augustinische Theologie in den Begriff der Erbsünde.

Zwei Hauptbegriffe des augustinischen Systems scheinen im Widerstreit mit einander: der Begriff Gottes fordert die Unbedingtheit des Willens und diese den Begriff der Prädestination, welche die menschliche Freiheit aufhebt; aber ohne Freiheit giebt es keine Sünde, ohne diese keine Erlösungsbedürftigkeit, ohne diese keine Erlösung. Was der Gottesbegriff verneint, bejaht der Erlösungsbegriff. Diesen Widerspruch will Augustin so lösen, daß er die menschliche Freiheit nicht als solche verneint. Gott hat sie dem Menschen gegeben, aber dieser hat sie durch die Sünde verloren und

seine Natur verkehrt; eben dadurch ist die Sünde zur Erbsünde geworden.

Der Begriff der Kirche fordert den der Erbsünde. Die Einsicht in diesen Zusammenhang ist für das augustinische System durchaus erleuchtend. Gilt die Kirche als das Reich, innerhalb dessen allein wir der Gemeinschaft mit Christus und dadurch der göttlichen Gnade theilhaftig sein können, so besitzt sie die Macht der Sündenvergebung; nur durch sie und in ihr können die Sünden vergeben werden, dieses Heil widerfährt dem Menschen, indem die Kirche ihn durch das Gnadenmittel der Taufe in ihren Schoß aufnimmt. Nun ist die Kirche als das Reich der göttlichen Gnade, wie diese selbst, unbedingt und unabhängig von dem Zuthun des Menschen, sie geht den Einzelnen voraus, sie erscheint, wie bei den Alten der Staat, als das Ganze, welches früher ist als die Theile; sie empfängt daher den Menschen im Beginn seines irdischen Daseins, bei seinem Eintritt in die Welt und muß daher schon die Kinder sich einverleiben, indem sie dieselben tauft. Durch die Taufe werden die Kinder der Sündenvergebung theilhaftig, also müssen sie auch der Sündenvergebung bedürftig, d. h. sündhaft sein, was nur möglich ist in Folge der Erbsünde. Es ist sehr bezeichnend, daß über die Verdammniß der ungetauften Kinder der Streit zwischen Pelagius und Augustin ausbrach. Wenn es außer der Kirche kein Heil giebt und die Seligkeit nur durch sie erreicht werden kann, so ist der außerkirchliche Zustand heillos, so ist diesseits der Taufe das Verderben, so herrscht im Reiche der Natur die Sünde, die zur Verdammniß führt. Ohne Erbsünde keine Sündhaftigkeit der Kinder, keine Nothwendigkeit in diesem Fall der Sündenvergebung, keine Nothwendigkeit der Kindertaufe, keine Geltung der Kirche vor den Einzelnen, keine unbedingte Geltung derselben, d. h. keine Kirche als Reich der Gnade. So stellt sich die Lehre von der Erbsünde in den Mittelpunkt der Kirchenlehre. Der Glaube an die Kirche fordert den Glauben an die natürliche Verderbniß des Menschen und umgekehrt. Was das ewige Heil des Menschen betrifft, so geschieht nichts durch den natürlichen Menschen und alles nur durch die Kirche. Das ist der Mittelpunkt der augustinischen Lehre, die mit rücksichtsloser Energie und Schärfe alle Folgerungen zieht, welche

das vorausgesetzte Glaubensprincip gebietet, selbst in ihren unvermeidlichen Widersprüchen.

Auf dieses System gründet sich die Kirche des Mittelalters; von hier aus empfängt sie das Bewußtsein ihrer unbedingten Herrschaft. Aber im Verlauf der kirchlichen Entwicklung müssen Folgerungen hervortreten, unter denen sich das Princip der augustinischen Lehre verdunkelt. Der Glaube an die Kirche ist der unbedingte Gehorsam, welcher thut, was die Kirche fordert; der Gehorsam kann sich nur auf eine einzige Weise bewähren: durch das folgsame Thun, durch das äußere Werk, in diesem Fall durch die kirchliche Leistung. Das Werk, von innen betrachtet, kann gesinnungslos sein; von außen geschätzt, kann es das Maß der geforderten Leistung weit überschreiten und ein verdienstvolles, heiliges Werk sein. Es liegt in der Natur der Werke, daß sie von außen geschätzt werden. Jetzt bietet sich die Möglichkeit dar, kirchliche Verdienste zu erwerben, sich durch kirchliche Werke zu rechtfertigen. Gelten aber einmal Werke als Mittel zur Rechtfertigung, so ist das menschliche Zuthun nicht mehr ausgeschlossen von den Bedingungen zur Erlösung, so muß in demselben Maße, als dieses Zuthun verdienstlich ist, auch der menschlichen Freiheit Geltung eingeräumt werden. Und so geht aus dem Glauben an die Kirche, den Augustin begründet, eine menschliche Werkheiligkeit hervor, die, im Widerspruch mit Augustin, sich stützen muß auf die pelagianische Freiheitslehre. Nachdem die Veräußerung der Religion in kirchlichen Werken ihre äußerste Grenze erreicht hat, erhebt sich von neuem der augustinische Grundgedanke von der sündhaften Menschennatur und der göttlichen Gnade als reformatorische Macht; er durchbricht innerhalb des abendländischen Christenthums die Autorität des römisch-katholischen Systems durch Luther, Zwingli und Calvin, er bekämpft innerhalb der katholischen Welt das jesuitische System durch Jansen.

IV. Die Vergötterung der Kirche.

Gilt die Kirche als Reich der göttlichen Gnade, als das Gefäß und Gebiet des Heiligen Geistes, so erscheint sie selbst als ein Glied in der Einrichtung der göttlichen Macht, als eine ewige Ordnung, die in ihren hierarchischen Formen die Stufenleiter bildet, die

vom Himmel zur Erde herabführt. In dieser Vorstellung verdunkelt sich der geschichtliche Ursprung und Entwicklungsgang der Kirche, sie erscheint als vom Himmel herabgestiegen, sichtbar geworden in der irdischen Hierarchie, die von der jüdischen zur christlichen, von der gesetzlichen zur kirchlichen, von den Diakonen und Presbytern zu den Bischöfen emporsteigt und sich jenseits der Welt in der himmlischen Hierarchie, in den Ordnungen der Engel fortsetzt, deren oberste Stufen den Thron Gottes umgeben.

Die Stufenordnung der platonischen Ideen hatte sich in den letzten Systemen der griechischen Philosophie, dem religiösen Platonismus, umgewandelt in die Stufenordnung der heidnischen Götter. Diese Vorstellung, welche die neuplatonische Schule von Athen in dem System des Proklos' ausgebildet hatte, war die letzte des erschöpften Heidenthums. Jetzt hat die christliche Kirche die Geltung einer göttlichen Autorität errungen, sie ist auch ein Stufenreich, das vermittelnde zwischen Gott und der Menschheit; ihrer hierarchischen Verfassung entspricht der Typus und die Form jener neuplatonischen Vorstellungsweise. Und so erklärt es sich, daß beide einen Bund eingehen, worin jener Typus christianisirt und in ihm die Kirche vergöttert wird.

Diese Art der Verschmelzung neuplatonischer Formen mit dem Glauben an die Kirche, diese Art der Vergötterung der Kirche bildet den Charakter und das Thema jener Schriften, die im sechsten christlichen Jahrhundert unter dem Namen jenes „Dionysius Areopagita", bekannt wurden, den die Apostelgeschichte unter den ersten Christen nennt, die Paulus in Athen bekehrte, und den die Sage zum ersten Bischof von Athen gemacht hatte. Diese Anschauung der „areopagitischen Theologie", die in der Kirche das Himmelreich auf Erden erblickt und feiert, hat sich der Glaubensphantasie und Mystik des Mittelalters tief eingeprägt. Es war die Gnosis, welche der Kirche entsprach.

Viertes Capitel.

Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Philosophie.

I. Die Aufgabe.

Das Christenthum ist Kirche, der Christusglaube Dogma geworden, ausgebildet in einer Reihe kirchlicher Lehrbegriffe und Glaubenssätze. Jetzt ist die feste Voraussetzung, worauf sich die weitere Entwicklung der christlichen Ideen gründet, die Erlösungsthatsache, dargestellt in der Form der aus der Arbeit der Kirchenväter und der Reichssynoden des vierten und fünften Jahrhunderts hervorgegangenen Symbole und Glaubenslehrsätze. Die Erlösungsthatsache wollte verkündet, gläubig empfangen, von jeder beschränkten Geltung befreit werden; die Glaubenssätze dagegen wollen gelehrt, bewiesen, verknüpft sein. Wie die Kirche ein hierarchisches System von durchgängiger Einheit bildet, so muß ihre Lehre ein Glaubenssystem werden, in völliger Uebereinstimmung mit dem Geist der Kirche und von diesem beherrscht. Die Systematisirung des Glaubens fordert einen Inbegriff und verständigen Zusammenhang der Sätze durch Begründung und Folgerung, d. h. eine demonstrative Verfassung, wodurch der Dogmenglaube lehr- und lernbar gemacht wird. Diese schulgerechte Einrichtung der christlichen Glaubenslehre giebt die *scholastische* Theologie. An die Stelle der Kirchenväter treten die Kirchenlehrer im engeren Sinne des Worts, an die der «patres ecclesiae» die «doctores ecclesiae», die den dogmatischen Glaubensinhalt als Lehrstoff empfangen. Die Theologie wird geschult, sie wird zur kirchlichen Schulphilosophie, zur Scholastik und bildet in dieser Gestalt die Philosophie jenes kirchlichen Weltalters, das man die mittleren Zeiten der Weltgeschichte zu nennen pflegt.

Der Charakter und die Aufgabe der Scholastik ist dadurch bestimmt. Sie steht im Dienste der Kirchenherrschaft, in strengem Zusammenhang mit dem hierarchischen System, ihre Arbeit ist eine wesentlich formale, sie hat aus gegebenem Material nach vorge-

schriebenem Plan und fester Richtschnur ein Lehrgebäude zu errichten, welches in das kirchliche Weltgebäude vollkommen paßt, sie ist als Theologie ein dienendes Glied der Kirche, sie ist als Philosophie „die Magd der Theologie".

Aber wie gebunden immerhin in der Scholastik die Stellung der Philosophie ist unter der Herrschaft der Kirche und Theologie, so enthält diese Gebundenheit zugleich ein neues und eigenthümliches Verhältniß, welches in der Scholastik die Philosophie mit dem Glauben eingeht. Die Kirchenlehre bestimmt, was geglaubt wird, die Scholastik soll erklären, warum das Geglaubte wahr ist. Das Dogma sagt: «Deus homo», die Scholastik frägt: «cur Deus homo?» Die Glaubenslehre will dem natürlichen Verstande einleuchtend gemacht werden, das menschliche Erkennen will mit dem Glauben übereinstimmen: diese Uebereinstimmung ist die ausgesprochene Aufgabe, gleichsam das Programm der Scholastik. Darin unterscheidet sich die letztere von der theologischen Entwicklung, die ihr vorausgeht, und von der philosophischen Entwicklung, die ihr folgt. Die kirchliche Glaubenslehre mußte sich im Gegensatz zur Gnosis, die sie vor sich hatte, im Gegensatz überhaupt zur Philosophie, die vom Heidenthum herkam und ihr als die Mutter aller häretischen Vorstellungen erschien, ausbilden. Die Philosophie und mit ihr alle natürliche Vernunfterkenntniß galten als das glaubensfeindliche Princip, dessen Aussagen Tertullian als das Kriterium des Unglaubens, als das völlige Gegentheil der göttlichen Glaubenswahrheit ansah und mit seinem «credo, quia absurdum» zu Boden schlug. In der nachscholastischen Zeit macht sich die Philosophie unabhängig vom Glauben und nimmt ihren eigenen Weg, selbst im Widerspruch mit der Glaubensrichtung. Vor und nach der Scholastik sind Glaube und Philosophie getrennt; in ihr, so lange sie in völliger Kraft steht, sind sie verbunden. So lange dieses Band hält, dauert die Blüthe der Scholastik und lebt sie selbst in ihrem wahren Element; sobald sich dieses Band auflöst, geräth sie in Verfall. Wie sich der Glaube von der Philosophie losreißt und ihr den Dienst kündigt, sind auch die Zeichen da, daß der Verfall der Scholastik beginnt. Und dieser Verfall kam von innen, er war die Selbstauflösung der Scholastik, denn sie mußte in ihrem eigenen Entwicklungsgange dazu fort=

schreiten, die Trennung zwischen Glauben und Wissen zu fordern und damit ihr eigenes Werk zu zersetzen.

Der Beweggrund der Scholastik heißt: «credo ut intelligam». Ihre Grundlage ist die kirchliche «fides», ihr Ziel die «ratio fidei». Die Systematisirung des Glaubens ist zugleich die Rationalisirung desselben. Die Scholastik ist rationale Theologie unter der Herrschaft der Kirche: darin besteht ihr Charakter und ihre Aufgabe. Die Kirche berechtigt mit der Scholastik die Philosophie, sie giebt ihr ein Arbeitsfeld, sie fordert die Ausbildung einer christlichen Philosophie und nimmt die rationale Thätigkeit in ihre eigene Entwicklung auf, freilich als einen dienenden, vollkommen abhängigen Factor, dem der Kirchenglaube vorschreibt, was er zu thun hat. Aber dienen heißt frei werden. Der Gehorsam ist die Zucht der Befreiung. Im Dienst der Theologie hat sich die Philosophie ihre Mündigkeit mühselig erarbeitet und die Selbstständigkeit errungen, womit sie zuletzt von der Botmäßigkeit der Kirche sich losreißt und ihre eigene Entwicklung unternimmt.

II. Das kirchliche Weltalter.

Wir haben in der Bestimmung der Aufgabe und Wirksamkeit der Scholastik ein kirchliches Weltalter vorausgesetzt, das geschichtlich begründet sein mußte, bevor diese kirchliche Philosophie ihr Lehramt antrat; es mußten sich neue Welt- und Völkerzustände entwickelt haben, die das Christenthum in der Form des Kirchenglaubens empfingen, deren Erziehung und Cultur von der Kirche ausging. Der Untergang der alten Welt, die Stürme der Völkerwanderung, die Zerstörung des weströmischen Reiches, welches unter den vorhandenen Mächten allein die Kirche überlebt, die Bildung feudaler Staatenordnung, die Christianisirung der neuen Völker, die sich in romanische, germanische, slavische unterscheiden, zuletzt die Gründung des neuen fränkisch-karolingischen Weltreichs sind die Bedingungen, die das kirchliche Weltalter anbahnen und dem Eintritt der Scholastik vorausgehen. Ihr Schauplatz war die abendländische Welt, die romanisch-germanische: Spanien, Frankreich, Italien, Britannien und Deutschland.

Das geistige Centrum dieser neuen Welt ist Rom, nicht mehr das alte der Cäsaren, sondern das kirchliche, in dessen Weltherrschaft das Zeitalter besteht, das wir das kirchliche genannt. Die Herrschaft der Kirche ruht in ihrer Einheit und Centralisation, das Centrum des Weltreichs, darum auch der Weltkirche ist Rom. Die Steigerung des römischen Bischofs zum Herrn der Kirche ist die Bedingung, die den Charakter des kirchlichen Zeitalters ausmacht und erfüllt. Dieser römische Summepiskopat ist das Papstthum, das allmählich im Lauf der Jahrhunderte von Stufe zu Stufe den Gipfel ersteigt, wo es Kirche und Welt zu seinen Füßen sieht.

Die erste Staffel war der kirchliche Primat, den der römische Bischof als Nachfolger Petri beanspruchte, den insbesondere Leo I., ein Menschenalter vor dem Untergange des weströmischen Reichs, auf Grund der kirchlichen Würde und Bedeutung Roms geltend zu machen wußte. Während des jähen Wechsels der politischen Schicksale Italiens im Laufe der folgenden Zeit — die Gothenherrschaft mußte den Griechen und diese den Longobarden weichen — erstarkt mehr und mehr die äußere Unabhängigkeit des Nachfolgers Petri. Der zweite große Fortschritt geschieht im achten Jahrhundert durch die Verbindung mit den fränkischen Herrschern, die schon Gregor I. im Sinn hatte, die dem Bischof von Rom den ersten Länderbesitz einträgt und nach der Zerstörung des Longobardenreichs jenen bedeutungs- und schicksalsvollen Moment dicht vor dem Beginn des neunten Jahrhunderts herbeiführt, der einen neuen Weltzustand bezeichnet: die Kaiserkrönung Karls des Großen durch den ersten Bischof des Abendlandes, die kirchliche Inauguration des mittelalterlichen Cäsarenreiches, die Unterordnung der Welt unter zwei höchste, für jetzt einverstandene, einander nebengeordnete Gewalten, die Doppelgewalt von Kaiser und Papst. Es war ein Dualismus gegründet, der im Fortgang der Dinge zwischen jenen beiden Gewalten den Kampf um die Weltherrschaft hervorrufen mußte. Vorherging die dritte Steigerung, die dem römisch-kirchlichen Primat und dessen zuständlicher Geltung durch jene Sammlung falcher, nach Isidorus genannter Decretalen den Schein einer gesetzlichen Grundlage verlieh. Die gewordenen Zustände sollten als die ursprünglichen gelten, der römische Bischof als der von jeher

anerkannte Bischof der Weltkirche, dem schon Constantin auch die Herrschaft über Rom und Italien eingeräumt habe. Jetzt erst vollendete sich das hierarchische System, der kirchliche Pyramidenbau, der römische Bischof galt nicht blos als der erste, sondern als der oberste Bischof der christlichen Welt, als Haupt und Herr der Kirche. In dieser Centralgewalt besteht das eigentliche Papstthum. Die pseudoisidorischen Decretalen erschienen um die Mitte des neunten Jahrhunderts, hervorgegangen aus dem Schoße des fränkischen Episkopats und im Interesse desselben entstanden, denn die unmittelbare Unterordnung unter den römischen Herrn befreite die Bischöfe des fränkischen Reichs von den weltlichen und kirchlichen Mächten (Metropoliten), die sie in der Nähe beengten. Unabhängig von den gemachten Decretalen, behauptet die durch die Zeit getragene Geltung seiner kirchlichen Centralgewalt mit vollem Bewußtsein und voller Thatkraft Nikolaus I. (858—867).

In dem Kampf um die Weltherrschaft und in dem Siege, den es davon trägt, gipfelt das Papstthum. Hier erreicht das kirchliche Weltalter seine Höhe. Man kann diesen Höhengang durch drei Punkte bestimmen: die aufsteigende Weltherrschaft, die Culmination und den Anfang des Sinkens. Im Aufgange steht Gregor VII. (1073—1085), auf der vollen Höhe Innocenz III. (1198—1216), in der Richtung nach abwärts Bonifaz VIII. (1294—1303). Es ist nicht mehr genug, daß die römischen Bischöfe die Nachfolger Petri sein sollen, sie werden seine Stellvertreter: in diesem Bewußtsein handelt Gregor VII. Das kirchliche Machtbewußtsein steigert sich. Es ist nicht genug, daß sie Petri Stellvertreter sind, sie werden die Vicare Christi, die Statthalter Gottes auf Erden, die unfehlbare Autorität in Menschengestalt. Die Bischöfe selbst gelten nur noch als ihre Vicare, der Papst ist nicht blos der oberste, sondern kraft seiner absoluten Machtvollkommenheit der alleinige Bischof. So steht das Papstthum seit Innocenz III., gestützt auf eine neue Sammlung kirchlicher Beschlüsse von der Hand Gratians, das sogenannte «decretum Gratiani», das im Laufe des zwölften Jahrhunderts entsteht. Diese höchste Machtsteigerung ist das Papalsystem.

In diesen Weltkämpfen um die Universalherrschaft lassen sich drei große Phasen unterscheiden: in der ersten handelt es sich um

den Principienkampf zwischen Kirche und Welt oder Staat, es ist der Streit zwischen Gregor VII. und Heinrich IV., in der zweiten um den weltlichen Besitz, insbesondere um den Besitz Italiens, worüber die verhängnißvollen Kämpfe zwischen den Päpsten und den Hohenstaufen entbrennen; in der letzten erneuert sich der Streit zwischen Kirche und Staat mit der eigenthümlichen Wendung, daß jetzt der politischen Macht schon das nationale Bewußtsein zur Seite steht und der römischen Centralgewalt die Unabhängigkeit des nationalen Staates entgegenstellt: es ist der Streit, den gegen Bonifaz VIII. der König und die Stände Frankreichs führen.

Zuerst erscheinen auf dem Kampfplatz die beiden gewaltigen, pyramidenförmig geordneten Körperschaften des Mittelalters: die hierarchische Kirche und der feudale Staat, die Glieder der ersten eingefügt zugleich in den Bau und das Getriebe des zweiten, preisgegeben der Verweltlichung und Verwilderung. Die Losreißung der Kirche von den weltlichen Mächten, die sie fesseln, die Auflösung aller Bande, die den Klerus in Welt und Staat verstricken, die Entweltlichung der Kirche, ohne Preisgebung ihrer Macht, d. h. die Erhebung derselben über den Staat erkannte Gregor VII. als seine reformatorische Aufgabe. Er verbot die Priesterehe, den Kauf geistlicher Aemter (Simonie), die Laieninvestitur, das Vasallenthum der Bischöfe. Der Investiturstreit dauert fort und endet mit einem Compromiß der Parteien. In dem Kampf mit den Hohenstaufen siegen die Päpste, aber die Mittel ihres Sieges tragen schon die Keime ihres Verderbens in sich. Niemals hat die Nemesis in der Weltgeschichte großartiger gewaltet. Zur Vernichtung des deutschen Kaisergeschlechtes hat die päpstliche Politik einen französischen Thron in Italien gegründet, die nothwendige Folge war das Wachsthum des französischen Einflusses auf den römischen Stuhl; in dem Streit mit Frankreich scheitert der gewaltige Bonifaz VIII., der in seinem Machtbewußtsein unfehlbarste aller Päpste fällt als ein Gefangener in die Hand des Königs von Frankreich, und der zweite seiner Nachfolger, ein französischer Papst, wandert nach Avignon (1305), zwei Jahre nach dem Tode des Bonifaz VIII. So hat der Untergang der Hohenstaufen durch die französische Politik der Päpste die französische Gefangenschaft derselben zur Folge gehabt, jenes sogenannte

babylonische Exil (1305—1377), wodurch das Papstthum in den Abgrund geführt wurde, an dessen Rand schon Bonifaz VIII. stand. Denn die unmittelbare Folge dieses Exils war der Anfang des großen Schisma (1378), der Zerfall der Kircheneinheit, der die reformatorischen Concile des fünfzehnten Jahrhunderts hervorrief, die an der eigenen Aufgabe scheiterten. Die Reformation der Kirche ließ sich nicht mit der Restauration des Papstthums vereinigen. Was blieb übrig, als die kirchliche Reformation, die nothwendig und durch Concile bewiesenermaßen unmöglich war, von unten herauf zu beginnen? Und hier erschien Luther, als die Zeit des Durchbruchs gekommen war!

So umfaßt das kirchliche Weltalter, bevor die Reformation des sechszehnten Jahrhunderts den unheilbaren Riß macht, die Zeit von Gregor VII. bis zu den Anfängen der deutschen Reformation. In diese Zeit gehört die eigentliche, in ihrer Denkthätigkeit an die Kirche gebundene Scholastik, sie reicht vom Ende des elften bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts. Ihr Entwicklungsgang entsprach dem der Kirche. Hier lassen sich zwei Zeitalter deutlich unterscheiden: das der päpstlichen Weltherrschaft oder kirchlichen Centralisation und das der beginnenden Auflösung und Decentralisation; jenes umfaßt das zwölfte und dreizehnte, dieses das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert, die beiden ersten sind das Zeitalter der Kreuzzüge (1095—1291), in denen das Papstthum an der Spitze der Völker erscheint, und die (dicht vor Bonifaz VIII.) mit dem Verluste aller ihrer Eroberungen enden. Es steht zu erwarten, daß in dem Entwicklungsgange der Scholastik, der von den Weltzuständen der Kirche regiert wird, der Unterschied jener beiden Zeitalter sich ausprägt; daß in ihrer ersten Periode die Grundrichtung der kirchlichen Centralisation, die Idee der allgewaltigen, alle Einzelmächte bindenden Universalkirche vorherrscht, in der zweiten die Grundrichtung der kirchlichen Decentralisation, die Idee der von Welt und Staat unabhängigen und getrennten Kirche. Kirche und Welt verhalten sich, wie der Kirchenglaube und die natürliche (menschliche) Erkenntniß. Darum wird das Band zwischen Glauben und Wissen in der ersten Periode festhalten, in der zweiten sich auflösen. Die Scholastik wandelt sich mit den Zeiten. Eben darin besteht ihre philoso=

phische Bedeutung, daß sie innerhalb ihres Gebiets das Zeitbewußtsein formulirt und ausspricht. Daß in einem kirchlichen Weltalter das Zeitbewußtsein kirchlich geartet und begrenzt ist, erscheint als die natürliche Folge der herrschenden Weltzustände. Es ist ungereimt, über die öde und unfruchtbare Scholastik zu klagen und den Wald zu schelten, weil er kein Obstgarten ist.

III. Die Begründung der Scholastik.

1. Erigena.

Die Scholastik hat zwei Anfänge gehabt, durch mehr als zwei Jahrhunderte von einander getrennt: den ersten, der isolirt blieb, im karolingischen Weltalter, in der Zeit der pseudoisidorischen Decretalen und des Nikolaus I., den zweiten, mit dem ihr eigentlicher Entwicklungsgang beginnt, in dem Zeitalter, das von Gregor VII. herkommt.

Der erste Begründer, ein Brite, den Karl der Kahle an seinen Hof nach Paris rief, war Johannes Scotus Erigena. Ihm galt die Einheit und Universalität des göttlichen Seins als das wahrhaft Wirkliche und die Erkenntniß desselben als die Erleuchtung des Glaubens. Gott ist Anfang, Mitte und Ende alles Seienden, dieses selbst in seinen Artunterschieden bestimmt durch den Begriff des Schaffens und Geschaffenseins. Es giebt ein Wesen, welches alles schafft, selbst ungeschaffen, der ewig schöpferische Urgrund des Alls, es giebt ein zweites, das, selbst geschaffen, schöpferisch wirkt, der Logos; die dritte Natur besteht in den Geschöpfen ohne eigene Schöpferkraft, in der zeitlichen und sinnlichen Welt, endlich giebt es einen letzten Zustand, in dem alles Schaffen und Geschaffene sein Ziel erreicht, das Ende aller Dinge in der Wiedervereinigung mit Gott. Demgemäß theilt sich das Seiende oder die Natur ihrem ganzen Umfange nach in folgende Wesensunterschiede: Gott, die Welt in Gott (Logos), die Welt außer Gott, Rückkehr der Welt zu Gott. Das ist Erigenas «divisio naturae». Man erkennt schon in der Form dieser begrifflichen Eintheilung den platonischen Denker. In der Art, wie Erigena das Urwesen als unterschiedslose Einheit faßt und die übrigen Naturen als Stufen des einen von Gott ausströmenden, von ihm getrennten, zu ihm zurückkehrenden Lebens nach

Weise der pantheistischen Emanationslehre unterscheidet, treten uns unverkennbar die Züge seiner Geistesverwandtschaft mit der neuplatonischen Grundanschauung und der areopagitischen Theologie entgegen. (Er wird nicht blos aus äußerer Veranlassung der Uebersetzer des Areopagiten.)

Im System des Erigena hat das göttliche Leben in der Welt nur einen Ursprung, den Ausgang vom Vater aller Dinge, und die Menschheit nur ein Endziel, die Vereinigung mit Gott; hier giebt es daher keine zweite dem Urwesen gleiche Gottheit, keine göttliche Doppelnatur, keinen doppelten Ausgang des Heiligen Geistes, keine doppelte Gnadenwahl. Wenn das Endziel der Menschheit in ihrer Vergeistigung, Verklärung und Wiedervereinigung mit Gott besteht (adunatio), so kann ihre Gemeinschaft mit Gott in der sichtbaren Kirche und die Gegenwart Christi im Sacrament nur eine bildliche und symbolische Bedeutung haben.

So steht dieses System im Widerstreit mit dem Dogma der Trinität, der Gottmenschheit, der göttlichen Gnadenwahl und mit der beginnenden Lehre von der Transsubstantiation im Meßopfer. Nachdem durch den Cultus der Jahrhunderte in der Phantasie der Gläubigen das bildliche Opfer sich allmählich verwandelt hatte in das reale, war im Zeitalter Erigenas aus diesem Cultus die Verwandlungslehre des Paschasius Radbertus hervorgegangen (831), und jene Abendmahlsstreitigkeiten begannen, die sich unter Gregor VII. zwischen Lanfranc und Berengar von Tours erneuten und zuletzt die Folge hatten, die in dem Interesse und der Verfassung der Kirche begründet war, daß unter Innocenz III. die Verwandlungslehre zum Dogma der Kirche wurde (1215). Es giebt kein größeres Beispiel für die Entwicklung des Dogma aus dem Cultus, keines, in dem der Glaubensgehorsam im Gegensatz zur sinnlichen Gewißheit eine gewaltigere Probe zu bestehen hatte, keines, das die Wahrheit jenes deutschen Dichterwortes: „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind" einleuchtender machen könnte, als der Glaube an diese Verwandlung!

Erigenas System steht im Gegensatz zur römischen Kirche. Es trifft ein Zeitalter, in welchem der Streit über die Prädestination erneut wurde und der über die Transsubstantiation entstand; es ist

daher begreiflich genug, daß ein solcher Denker kirchliche Verfolgungen durch Synoden, Bischöfe und Päpste (Nikolaus I.) erfuhr. In ihm mischt sich Gnosis und Scholastik, er hat die Einheit von Glauben und Wissen gefordert, aber in einem Systeme durchgeführt, welches die Kirche verwarf und noch Jahrhunderte nach ihm als einen Typus häretischer Ideen verdammte. Man hat Erigena den „abendländischen Origines“ genannt. Aber die Scholastik bedurfte, um ihre kirchliche Aufgabe zu lösen, eines „zweiten Augustin“.

2. Anselm.

Dieser erschien in einem Zeit- und Geistesgenossen Gregors VII. In demselben Jahre, wo Hildebrand den päpstlichen Stuhl bestieg (1073), wurde Anselmus von Aosta Prior des Klosters Bec in Frankreich, ein Nachfolger jenes Lanfranc, der die Transsubstantiation gegen Berengar vertheidigt hatte. Zwanzig Jahre später wurde er Erzbischof von Canterbury, der erste Kirchenfürst Englands. Im englischen Investiturstreit steht er gegen den König auf Seiten des Papstes, in den kirchenpolitischen Fragen ist er Hierarch, in den theologischen der kirchlich-correcte Begründer der Scholastik; in ihm stimmen das hierarchische und theologische Interesse zusammen, wie es der Geist der Scholastik fordert.

Jetzt gilt der Kirchenglaube als Beweggrund und Ziel aller Erkenntniß, und diese selbst nur als Mittel, um die Herrschaft der Kirchenlehre zu befestigen. Wo das Begreifen aufhört, gebietet der Glaube Halt, und die Vernunft unterwirft sich: «caput submittam!» Die Realität Gottes und der Gottmenschheit werden nicht etwa untersucht und in Frage gestellt, als ob sie erst auszumachen wären, sie sind nicht fraglich, sondern unerschütterlich gewiß; es handelt sich nur um die Beweisgründe zur Demonstration. Und die Argumente, die Anselmus von Canterbury für das Dasein und die Menschwerdung Gottes in seinem «proslogium» und der Schrift: «cur Deus homo?» gegeben hat, lassen den Charakter der Scholastik sehr gut erkennen.

Er beweist das Dasein Gottes ontologisch. Aus unserem Begriff des vollkommensten Wesens erhellt dessen Realität, denn

fehlte ihm die Existenz, so wäre es mangelhaft, also nicht vollkommen, und unsere Vorstellung wäre dann nicht, was sie ist: die des vollkommensten Wesens. Er beweist die Menschwerdung Gottes aus den Bedingungen, durch welche allein die sündige Menschheit zu erlösen ist. Denn der Sündenfall ist als Handlung wider Gott eine unendliche Schuld, die als solche weder ohne weiteres vergeben noch in verdienter Weise bestraft werden kann; die Vergebung ohne Strafe wäre ungerecht, die verdiente Strafe wäre Vernichtung: jene würde der göttlichen Gerechtigkeit widerstreiten, diese den göttlichen Schöpfungszweck vereiteln. Der einzige Ausweg besteht darin, daß die Schuld wiedergutgemacht oder Gott Genugthuung geleistet wird: die Erlösung ist nur möglich durch Satisfaction. Aber diese genugthuende, unsere unendliche Schuld tilgende Handlung muß selbst ein unendliches Verdienst sein. Dazu ist die sündhafte Menschheit unfähig. Statt ihrer muß ein sündloses Wesen das Leiden auf sich nehmen, welches die Sündenschuld aufwiegt: die Satisfaction ist nur möglich durch ein stellvertretendes Leiden. An dieser Stelle kann nur Gott selbst die Menschheit vertreten, denn er allein ist sündlos; das stellvertretende Leiden fordert daher die Menschwerdung Gottes, welche selbst von den Bedingungen, durch welche die Erbsünde fortwirkt, unabhängig sein muß, also nur durch übernatürliche Erzeugung geschehen kann, nur möglich ist im Sohne der Jungfrau Maria, in der Person Jesu, der sich für die Menschheit opfert und durch diesen Opfertod ein unendliches Verdienst erwirbt, welches Gott nicht ihm selbst, sondern nur an denen vergelten kann, für welche der Gottmensch sich zum Opfer gebracht hat. Diese Vergeltung ist die Sündenvergebung oder die Erlösung der Menschheit. Jetzt geht die Rechnung ohne Rest auf. Die Erlösung geschieht durch die Menschwerdung Gottes, diese ist bedingt durch die Stellvertretung, diese durch die Genugthuung, welche die Menschheit in Folge der Erbsünde schuldet. An die Stelle der Erbsünde tritt jetzt die Erbgerechtigkeit: jene wirkt fort in der Natur, diese wirkt fort in der Kirche als dem Reich der Gnade. So führt uns der Gang der anselmischen Beweise in den Mittelpunkt der augustinischen Lehre. Mit Recht durfte man daher diesen ersten kirchlichen Scholastiker den zweiten Augustin nennen.

IV. Der Entwicklungsgang der Scholastik.

1. Realismus und Nominalismus.

Anselms Beweisführung steht unter einer logischen Grundvoraussetzung, die schon die gesammte Kirchenlehre beherrscht, aber erst hier, wo das demonstrative und logisch interessirte Denken an die Dogmen herantritt, zur bewußten Geltung kommt. Die beiden Angelpunkte der augustinischen Glaubenslehre und der anselmischen Theologie sind die Erbsünde und die Erlösung: in Adam ist die Menschheit gefallen, in Christus erlöst. Wenn diese Thatsachen keine universelle Geltung oder, was dasselbe heißt, wenn diese universellen Bestimmungen keine thatsächliche (reale) Geltung haben, so ist der Glaube hinfällig. Er beruht daher in der logischen Voraussetzung, daß die Menschheit als Gattung oder Idee im platonischen Sinn in Wahrheit existirt und das Wesen des Menschen ausmacht. Was von dieser Gattung gilt, muß von allen Gattungen (Ideen), von allen Universalien gelten. Wenn sie nicht Realitäten sind, so ist zu fürchten, daß die Glaubensthatsachen entweder als unwirklich oder als unbeweisbar erscheinen. Die Kirche selbst existirt nur kraft ihrer Idee, ihre Realität beruht auf ihrer Universalität, schon Augustin begründet aus der Katholicität der Kirche deren Autorität, aus der allgemeinen Geltung die nothwendige. Wie der platonische Staat in der Idee der Gerechtigkeit besteht, unabhängig von den Einzelnen, so besteht die christliche Kirche in der Idee der Glaubenseinheit. Daher ist die Vergleichung beider, wie Baur und Zeller sinnvoll gezeigt haben, berechtigt und zutreffend.

Aus dieser der Kirche eingeborenen Grundanschauung folgt nun der Satz, in dem die Scholastik ihr Princip erkennt: universalia sunt realia. Die Gattungen sind das wahrhaft Wirkliche. Es ist bezeichnend genug, daß der erste scholastische Beweis vom Dasein Gottes das ontologische Argument des Anselm war.

Auf den Satz von der Wirklichkeit der Universalien gründet sich der mittelalterliche Realismus, die erste Grundrichtung der Scholastik, welche die entgegengesetzte hervorruft. Die Aufgabe der Scholastik berechtigt auch die Forderungen des natürlichen Verstandes,

diesem aber erscheinen die einzelnen Dinge als die wirklichen Objecte, die Gattungen dagegen als bloße Begriffe und Abstractionen, die wir machen und durch Wörter bezeichnen; demgemäß gelten ihm die universalia nicht als realia, sondern als «vocalia» oder «nomina». Auf diesen Satz von der Nichtrealität der Universalien gründet sich der mittelalterliche Nominalismus, die zweite Grundrichtung der Scholastik, deren erste Aeußerung dem Realismus auf dem Fuße nachfolgt. In dem Streit zwischen Roscellin und Anselm, zwischen Wilhelm von Champeaux und Roscellin erscheint die Streitfrage und der Gegensatz beider Richtungen schon gegen Ende des elften Jahrhunderts.

Die Tragweite der nominalistischen Denkweise läßt sich sogleich abmessen. Die Erkenntniß geschieht durch Vorstellungen und Begriffe, durch Urtheile und Sätze. Wenn die Begriffe Realität weder haben noch erfassen, so giebt es keine Erkenntniß des Realen, und da die Glaubensobjecte das wahrhaft Wirkliche sind, keine Erkenntniß des Glaubens. Wenn daher der Nominalismus im Geist der Scholastik die Realität der Glaubensobjecte bejaht, so wird er zugleich genöthigt sein, gegen das scholastische Grundprincip die Erkenntniß derselben zu verneinen. Sobald diese Denkweise die Herrschaft gewinnt, wird jenes Band, in welchem die mittelalterliche Theologie ihren Bestand hatte, gelöst werden: die Einheit von Glauben und Wissen. Von hier aus übersieht man den Entwicklungsgang der Scholastik. Im zwölften und dreizehnten Jahrhundert herrscht der Realismus, im vierzehnten erhebt sich mit zunehmender Geltung die nominalistische Denkweise, die den Verfall der Scholastik anbahnt und den Uebergang bildet zu einer neuen, von der Glaubensherrschaft unabhängigen Philosophie. So fallen die beiden Grundrichtungen der Scholastik, jede in ihrer vollen Geltung genommen, mit den beiden Perioden zusammen, die wir oben in Rücksicht auf die kirchlichen Weltzustände unterschieden haben: der Realismus entspricht dem Zeitalter der kirchlichen Weltherrschaft und Centralisation, der Nominalismus dem der beginnenden Zersetzung und Decentralisation.

Man hat neuerdings einen solchen inneren Entwicklungsgang der Scholastik überhaupt in Abrede stellen und andrerseits die

Streitfrage zwischen Realismus und Nominalismus auf jenes erste Zusammentreffen beider einschränken wollen, als Roscellin die Universalien für «flatus vocis» erklärte. Will man den erfolglosen Widerspruch des letzteren allein mit dem Worte „Nominalismus“ bezeichnen, so mag für die spätere, dem Realismus entgegengesetzte, siegreiche Richtung ein anderer Name gewählt werden; in der Sache selbst, in dem eben erklärten, weltkundigen Gegensatz der beiden scholastischen Zeitalter wird dadurch nichts geändert. Ebensowenig ist mit dem Einwurf gethan, daß der Fortgang der Scholastik nur Wachsthum in der Breite gewesen sei, nur in der vermehrten Zufuhr des Lehrstoffes, mit anderen Worten in der fortschreitenden Kenntniß der aristotelischen Lehre bestanden habe. Die Bildungsstoffe, die das Mittelalter von der alten Welt empfing, waren die dürftigsten. Von der Philosophie des Aristoteles, welche die Scholastik auf ihrer Höhe beherrschen sollte, kannte man zunächst nur einen unbedeutenden Bruchtheil der Logik, diesen blos in der Uebersetzung des Boëthius: die Lehre vom Satz und den Kategorien, dazu kam die Einleitung von Porphyrius; erst im zwölften Jahrhundert wird das Organon seinem ganzen Umfange nach bekannt, erst im folgenden Jahrhundert die Realphilosophie des Aristoteles, Metaphysik, Physik, Psychologie u. s. f., vermittelt durch lateinische Uebersetzungen, die erst aus dem Hebräischen und Arabischen, später aus dem Griechischen gemacht wurden, bis endlich das Studium der Alten selbst sich von neuem belebte. Dieses Fortkriechen am Gängelbande des Aristoteles bedeutet nichts anderes als die zunehmende Verweltlichung der scholastischen Theologie, woraus zuletzt die Trennung zwischen Glaube und Wissen und der Sieg der nominalistischen Erkenntnißlehre mit Nothwendigkeit hervorging.

2. Der platonische und aristotelische Realismus.

In dem Zeitalter der ungebrochenen kirchlichen Weltherrschaft gilt in der scholastischen Theologie der Grundsatz, daß die Gattungen oder Ideen Realität haben, diese besteht entweder völlig unabhängig von den einzelnen Dingen oder ist die ihnen innwohnende, wirksame Macht: sie ist entweder «ante rem» oder «in re». Es ist hier

nicht der Ort, in alle die Spaltungen und Mittelarten einzugehen, die zwischen jenen Fassungen die Bestimmung des Verhältnisses der Universalien und Einzeldinge noch haben kann; die Scholastik des zwölften Jahrhunderts ist in solchen Unterscheidungen unermüdlich gewesen. Die beiden normgebenden Auffassungen sind vorgebildet in der griechischen Philosophie: die erste in der platonischen, die andere in der aristotelischen. Beide bejahen die Realität der Ideen, aber bei Plato gelten sie als das wahrhaft Seiende, unabhängig von den Erscheinungen, bei Aristoteles als das wahrhaft Wirkende in den Dingen; dort ist ihre Wirklichkeit Ideenwelt, hier Natur. Wir haben schon gezeigt, wie die zweite Auffassung nothwendig aus der ersten folgt. Während des zwölften Jahrhunderts herrscht in der scholastischen Theologie der platonische, während des dreizehnten der aristotelische Realismus. So lassen sich in der kirchlichen Philosophie des Mittelalters drei Richtungen unterscheiden, die im Großen und Ganzen mit den Jahrhunderten zusammenfallen: die realistisch-platonische im zwölften Jahrhundert, die realistisch-aristotelische im dreizehnten, die nominalistische in den beiden folgenden. Das Mittelglied zwischen der platonischen und aristotelischen Scholastik bildet Abälard († 1142), das zwischen der realistischen und nominalistischen Johannes Duns Scotus († 1308).

Es ist schon hingewiesen auf jene bedeutsame Verwandtschaft, die trotz der grundverschiedenen Zeitalter und Weltanschauungen zwischen der platonischen Denkweise des Alterthums und der kirchlichen des Mittelalters, zwischen dem platonischen Staat und der römischen Kirche stattfindet. In beiden herrscht das Allgemeine unbedingt über das Einzelne, gilt das Ganze vor den Theilen und die Idee als die allein wirkliche, von dem Einzelwillen völlig unabhängige Macht. Daher befremdet es nicht, daß unter der unbedingten Herrschaft der mittelalterlichen Kirche eine platonische Scholastik sich ausbilden mußte, daß diese Scholastik mit dem Zeitalter der Kreuzzüge Hand in Hand ging, daß sich die Kirche gegen die zunehmende Entfernung von dieser Art der realistischen Denkweise, gegen die Annäherungen an den aristotelischen Lehrbegriff, gegen dessen Eindringen gewehrt hat und zuletzt der Nothwendigkeit nachgab, die sie nicht hemmen konnte. Die naturphilosophischen und metaphysischen

Schriften des Aristoteles wurden noch im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts verdammt, dann zögernd erlaubt, erst den Artisten, dann auch den Theologen, und zuletzt wurde das Studium der aristotelischen Philosophie sogar gefordert und dem heidnischen Philosophen von der Kirche selbst das größte Ansehen eingeräumt in dem Gebiete aller natürlichen Erkenntniß.

Aus welchen Motiven erklärt sich diese auffallende Erscheinung, diese Verbindung, welche die Kirche des Mittelalters mit Aristoteles eingeht? War einmal in der Scholastik die natürliche Erkenntniß berechtigt, wenn auch nur als Glaubensinstrument, so mußte in dem Verlaufe ihrer Entwicklung nothwendig der Punkt kommen, wo sie auch die Natur als Object ergreifen und diesen Begriff ihrem System einfügen und unterordnen mußte, so gut als die Kirche den Staat ihrer Herrschaft eingefügt und untergeordnet hatte. Die Kirche selbst mußte mit der Zeit diese Aufgabe als eine nothwendige und ihrem eigenen System zuträgliche erkennen. Die Scholastik bedurfte eines theologischen Naturbegriffs. Wenn sie ihn erreicht, so erobert sie zugleich der Kirche ein großes Gebiet, das feindlich erscheint, so lange es der Theologie fremd bleibt. Unter dem theologischen Naturbegriff ist aber eine Anschauung zu verstehen, die Gott als den letzten Grund und Zweck der Natur betrachtet und unter diesem Gesichtspunkt die Natur selbst als ein Stufenreich körperlicher und lebendiger Formen, die von dem göttlichen Zweck abhängen, von ihm bewegt werden, in ihm sich vollenden. Diesen Naturbegriff bietet die aristotelische Philosophie: daher ihre Bedeutung für Scholastik und Kirche. Sie ist um ihres heidnischen Geistes willen zuerst das bedenkliche, dann um ihres theologischen Charakters willen das äußerst willkommene Werkzeug, um eine Aufgabe zu lösen, in deren Lösung die Kirche triumphirt.

Nun ist die aristotelische Philosophie dem Abendlande so gut wie unbekannt, die logischen Schriften haben für die Lösung dieser Aufgabe keine Bedeutung, die Entfernung der abendländischen Bildung von der griechischen ist die größte, noch gesteigert durch die Kluft der beiden Kirchen. Und so wird auf dem weitesten Umwege die aristotelische Philosophie in die Schulen der abendländischen Christenheit eingeführt: durch die Vermittlung der arabischen Philosophen des

zehnten, elften und zwölften Jahrhunderts. Unter den morgenländischen ist Avicenna († 1036), unter den spanischen Averroës († 1198) der größte, welcher letztere dem Verständniß des griechischen Philosophen durch den Umfang seiner Commentare und die Art seiner Einsicht am nächsten kommt.

Das dreizehnte Jahrhundert ist die große Zeit der Scholastik. Es handelt sich darum, den Naturbegriff dem theologischen Systeme zu gewinnen und dadurch das letztere erst als System zu vollenden. Das Reich der Gnade erscheint für die natürliche Erkenntniß erst dann vollkommen befestigt, wenn ihm das Reich der Natur untergeordnet und in einem Zusammenhange mit jenem gedacht werden kann. In dieser Verbindung der beiden Reiche besteht die Aufgabe. Das Reich der Natur muß als die Vorstufe gelten zum Reich der Gnade, so daß schon in der Natur das Reich der Gnade angelegt, vorbereitet, bezweckt ist, und demgemäß die kirchlichen Ordnungen als die Vollendung der natürlichen erscheinen. Dies ist der Grundgedanke, der das dreizehnte Jahrhundert erfüllt, das eigentliche Motiv in den Systemen der großen Theologen dieses Zeitalters: des Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquino. Wer diese Aufgabe im Sinne der Kirche am vollkommensten löst, verhält sich zur Scholastik, wie sich Augustin zur Glaubenslehre verhalten hatte. Dieser größte unter den Scholastikern ist Thomas. In seinem System erscheint die Natur als ein Stufenreich, angelegt auf die Kirche: in dem natürlichen Leben des Menschen vollendet sich die Stufenreihe der Körper, in den Gnadenordnungen der Kirche, d. h. in den Sacramenten vollendet sich das natürliche Menschenleben. Die thomistische Lehre von den Sacramenten ist erleuchtend für den Geist dieser ganzen Theologie, es ist der aristotelische Begriff der Entwicklung, von dem ihr System getragen wird. Wie sich die Anlage zur Vollendung, das Mittel zum Zweck verhält, so verhält sich in der thomistischen Weltanschauung die natürliche Weltordnung zur kirchlichen, das menschliche Leben zum Sacrament. Das System ist im kirchlichen Geiste durchaus theologisch und supranaturalistisch, aber es hat den Naturbegriff in sich aufgenommen und dadurch die theologisch-scholastische Vorstellungsweise vollendet; Thomas hat den Kirchenglauben zu einem Lehrsystem abgerundet, welches unver-

gleichlich dasteht und seinem Urheber den Ruhm des kirchlichen Philosophen in eminentem Sinn verdient hat.

3. Die theologischen Summen und Systeme.

In der Aufgabe der Scholastik lag die theologische Systembildung aus dem gegebenen Stoff der dogmatischen Lehren und Streitfragen. Die erste Lösung dieser Aufgabe bestand in dem Inbegriff, der Sammlung und Anordnung aller hierher gehörigen Materien, jenen sogenannten „Summen" des zwölften Jahrhunderts, deren fortwirkender Typus das Werk des Petrus Lombardus († 1164) war. Er verhielt sich zur Kirchenlehre, wie sein Zeitgenosse Gratian zum Kirchenrecht, er gab einen gesammelten und übersichtlichen Inbegriff der dogmatischen Lehrmeinungen oder „Sentenzen", ein Werk, das ihm den Namen «magister sententiarum» erwarb und das erste mustergültige Lehrbuch der Theologie, die Grundlage theologischer Vorlesungen wurde. Die Summen der Sentenzen, welche das zwölfte Jahrhundert entstehen ließ, waren noch keine Systeme. Das Lehrbuch des Lombarden wurde zum Material, woraus durch Verschmelzung mit der aristotelischen Philosophie die theologischen Summen des dreizehnten Jahrhunderts, die Werke der großen Doctoren der Kirche hervorgingen. Zu den Glaubensgründen der Kirchenlehre kamen jetzt die Vernunftgründe der Philosophen, zu den «autoritates» die «rationes»; in der Darstellung, Vergleichung, Entgegensetzung beider wurde die neue Aufgabe von dem englischen Franziskaner Alexander von Hales († 1245) eingeführt. Der eigentliche Repräsentant der «rationes» war die aristotelische Philosophie. Soweit diese in dem Gesichtskreise und der Fassungskraft des Zeitalters lag, mußte ihr Inbegriff neben den der Theologie gestellt und dadurch die Aufgabe ihrem ganzen Umfange nach auseinandergesetzt und verdeutlicht werden. Dies geschah durch den «doctor universalis», den deutschen Dominikaner Albert den Großen († 1280). Sein größerer Schüler, der italienische Dominikaner Thomas von Aquino († 1274), vollbrachte die Lösung der scholastischen Aufgabe, er gab das kirchenphilosophische System, in welchem Augustin, der Lombarde und Aristoteles in einander gefügt waren. Er hat die aristotelische Entwicklungs-

lehre im Geist der kirchlichen Weltherrschaft christianisirt, wie einst der Areopagit die neuplatonische Emanationslehre im Geist der hierarchischen Kirchenordnung christianisirt hatte.

4. Thomas und Scotus.

In dem Fortgange des aristotelischen Realismus entsteht der Gegensatz zwischen Thomas und Scotus, der ihre Schulen entzweit und den Bestand der scholastischen Theologie nachhaltig erschüttert. Werden die beiden Reiche der Natur und der Gnade dergestalt verknüpft, daß jenes sich in diesem vollendet und seine Bestimmung erfüllt, so muß in einem solchen Zusammenhang das Reich der Dinge überhaupt als die bestgeordnete Welt erscheinen, die Gott aus allen möglichen Welten kraft seiner Weisheit gewählt, kraft seiner Allmacht geschaffen hat, so ist der göttliche Wille in der Schöpfung der Welt durch die Einsicht bestimmt und das göttliche Schaffen, da es unter der Herrschaft einer Idee, der des Guten, geschieht, ein nothwendiges und determinirtes Handeln. So ist das thomistische System trotz seines supranaturalistischen Charakters durchaus deterministisch und darin der echte Ausdruck des kirchlichen Weltbewußtseins, das seine Ordnungen streng determinirt, für alle Fälle ausgemacht und so eingerichtet haben will, daß sie den Einzelwillen und die Willkür völlig ausschließen. Diese thomistische Theodicee, worin alles nach göttlicher Einsicht determinirt und «ad Deum» geordnet ist, findet ihren Gegner in dem englischen Franziskaner Johannes Duns Scotus. Es ist kein geringerer Streit als der des Determinismus und Indeterminismus, der hier in der Scholastik ausbricht. In der Frage der Willensfreiheit liegt die Differenz zwischen Thomas und Scotus. Ist das göttliche Wirken nothwendig, so ist Gott an seine Wirkung gebunden und kann nicht ohne dieselbe sein, dann muß die Unabhängigkeit Gottes und folgerichtigerweise auch seine Existenz verneint werden. Ist alles durch die göttliche Nothwendigkeit und diese selbst durch die Idee des Guten bestimmt, so giebt es weder Zufälliges noch Böses, so ist Gott nicht blos die erste, sondern im Grunde die alleinige Ursache, er ist eines mit der Natur der Dinge, und der Pantheismus erscheint als unvermeidliche Folge. Dies sind die gewichtigen Gründe,

welche Scotus gegen Thomas erhebt. Aus der Thatsache des Zufalls und des Bösen in der Welt folgt die Unmöglichkeit des Determinismus, wonach der göttliche Wille gebunden ist an die Idee des Guten; er ist an nichts gebunden, er handelt grundlos, aus absoluter Willkür, er kann ebensogut schaffen, als nicht schaffen, ebensogut diese Welt als eine andere, auch gar keine; der Wille wird nicht bestimmt durch die Einsicht, sondern umgekehrt: «voluntas superior intellectu»; das Gute gilt nicht durch sich, sondern durch göttliche Willensbestimmung, nicht «per se», sondern «ex instituto», es ist nicht rational, sondern positiv, nicht weil etwas gut ist, hat Gott es gewollt, sondern weil Gott es gewollt hat, darum ist es gut. Mit der Willkür ist das Wollen vernichtet, der Unterschied aufgehoben zwischen natürlichen Ursachen und Willensursachen, dann giebt es überhaupt keinen Willen, weder einen göttlichen noch einen menschlichen. Scotus bejaht die menschliche Freiheit und deren Mitwirkung in dem Empfangen der göttlichen Gnade, die Verdienstlichkeit der Werke, die nicht kraft ihrer eigenen Beschaffenheit, auch nicht kraft der Gesinnung, womit sie geschehen, sondern blos dadurch rechtfertigen, daß Gott kraft seiner Willkür mit diesem Werk diese Wirkung verknüpft hat; das kirchliche Werk gilt unabhängig von aller Gesinnung als äußeres, vorschriftsmäßiges Thun, als «opus operatum». So denkt der scholastische, der Macht und dem Interesse der Kirche dienstbare Indeterminismus. Die menschliche Freiheit schließt die Selbstbestimmung, den persönlichen Willen, das individuelle Dasein in sich, kraft dessen jeder Mensch nicht blos ein Ding unter Dingen ist, sondern dieses einzelne, singulare Wesen für sich ist. Damit erhebt sich im Bewußtsein der Scholastik der Begriff der Einzelnheit oder Individualität, der Charakter nicht blos specifischer, sondern individueller Unterscheidung der Dinge. Diese sind nicht blos durch ihre Arten und Beschaffenheiten (Quidditäten) unterschieden, sondern jedes von allen übrigen kraft seiner Einzelnheit (Häcceität). Die Individualität ist undefinirbar, nicht aufzulösen in begriffliche Erkenntniß: «ratio singularitatis frustra quaeritur». Wenn die Realität sich in der Individualität zuspitzt und vollendet, so giebt es keine Erkenntniß des Realen. Dasselbe gilt von der Willkür, sie ist grundlos, daher unerkennbar; dasselbe gilt von der

göttlichen Offenbarung, dem Erlösungswerk, den kirchlichen Glaubensobjecten überhaupt, sie sind kraft der grundlosen und unergründlichen Willkür Gottes, daher giebt es keine Erkenntniß des Glaubens, keine rationale Theologie, kein philosophisches Glaubenssystem. Die Theologie ist praktisch, der Glaube eine von der Erkenntniß unabhängige Willensrichtung und Zustimmung, nicht durch rationale Gründe bedingt, nicht durch solche zu erschüttern. So löst der Indeterminismus das Band zwischen Glauben und Wissen.

5. Occam. Die Auflösung der Scholastik.

Die Bahn ist eröffnet, in welche jene neue und letzte Grundrichtung der Scholastik eingeht, die der englische Franziskaner Wilhelm Occam († 1347?), ein Schüler des Scotus, methodisch begründet. Es sind nicht mehr die Zeiten Roscellins, die von Gregor VII. herkamen und auf Innocenz III. zustrebten. Als Scotus auf der Höhe seines Ruhms stand und starb, war der päpstliche Stuhl seit drei Jahren in Avignon; die Zeiten Occams kommen von Bonifaz VIII. her und eilen dem großen Schisma entgegen.

Occams That ist die Vernichtung des scholastischen Realismus, der Herrschaft der Ideenwelt im kirchlichen Glauben. Wären die Universalien (Ideen) real, so müßten sie in Gott der Schöpfung vorausgehen und den Willen Gottes determiniren und binden, dann gäbe es keine göttliche Freiheit und keine Schöpfung aus Nichts: hier ist der Widerstreit zwischen dem Glauben und dem scholastischen Realismus.

Wären die Universalien (Gattungen), die doch den Dingen gemeinsam sind, selbst Dinge, so müßte ein Ding in mehreren Dingen zugleich sein, was unmöglich ist. Die Ideen sind nicht Dinge, sie sind nicht Realitäten, sondern Vorstellungen, welche Dinge bezeichnen und selbst durch Wörter bezeichnet werden, wie diese durch Buchstaben: sie sind daher Zeichen oder «signa», deren Grundbestimmungen die «termini» ausmachen. Diese letzteren sind Einzelvorstellungen und Allgemeinvorstellungen, Laut- und Schriftzeichen, also Anschauungen, Begriffe, Wörter; die Anschauung vertritt die Stelle eines einzelnen wirklichen Dinges, der Begriff die Stelle vieler Einzelvorstellungen, das Wort die des Begriffs. Alle menschliche

Erkenntniß geschieht durch Termini, sie ist daher terministisch und, sofern die mittheilbaren Zeichen der Vorstellungen vocalia oder nomina sind, nominalistisch. Die Erkenntniß durch Einzelvorstellungen ist intuitiv oder real, da diese Vorstellungen «pro re» stehen; die Erkenntniß durch Allgemeinbegriffe und Urtheile, durch Wörter und Sätze ist rational oder logicalisch (sermocinal). Es giebt daher keine Erkenntniß der wirklichen Dinge. Die Wirklichkeit besteht in Einzeldingen, Individuen, einfachen Substanzen; unsere Vorstellung ist weder Ding noch Substanz noch einfach, sie ist um so undeutlicher, je allgemeiner sie ist: daher giebt es keinerlei Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Sache, also keinerlei Erkenntniß der Wahrheit.

Zwischen Vorstellung und Realität liegt eine unübersteigliche Kluft, daraus erhellt die Unmöglichkeit des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes, denn seine Voraussetzung von der Realität der Vorstellung Gottes ist grundfalsch. Auch die kosmologischen Beweise sind hinfällig, denn sie setzen voraus, daß es eine erste oder letzte Ursache geben müsse, daß in der Begründung ein Fortgang ins Endlose unmöglich sei. Eben diese Voraussetzung ist grundfalsch, vielmehr ist ein solcher Fortgang nothwendig zu fordern. Es giebt daher keinerlei Beweise vom Dasein Gottes, keinerlei rationale Theologie. Aus der Unmöglichkeit dieser Erkenntniß folgt die Nothwendigkeit des Glaubens auf dem alleinigen Grunde der kirchlichen Autorität. Dem Verhältniß zwischen Glauben und Wissen entspricht das zwischen Kirche und Welt. Es handelt sich um Trennung in beiden Fällen, um Entweltlichung des Glaubens wie der Kirche. Die Zeit ist gekommen, wo die von der Kirche gebundenen Mächte centrifugal zu werden beginnen und sich von der Kirchenherrschaft losmachen wollen: Staaten und Völker, Wissenschaften und Künste. Mit der Entweltlichung der Kirche wird zugleich die Unabhängigkeit des Staates von der Kirche gefordert. „Vertheidige du mich mit dem Schwert, ich will dich mit der Feder vertheidigen", soll Occam im Streit zwischen Kaiser und Papst zu dem römischen Kaiser Ludwig gesagt haben.

Man muß wohl beachten, wie diese nominalistische Erkenntnißlehre, die den Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen, Theologie

und Philosophie begründet und dem Zeitbewußtsein einprägt, sich zu beiden verhält. Sie will die Trennung um des Glaubens, um der Kirche willen; ihr Interesse ist die Reinigung und Stärkung beider durch die Entweltlichung. Es ist nicht zufällig, daß die Männer dieser Richtung großen Theils zu den strengen Franziskanern (Spiritualen) gehören. Der Glaube will mit dem gebrechlichen, auf menschliche Mittel angewiesenen Wissen nicht mehr gemeinsame Rechnung führen, mit diesem ihm fremden und gefährlichen Bundesgenossen nichts mehr zu thun haben. In demselben Maße, als er sich von aller natürlichen und rationalen Erkenntniß lossagt, erstarkt sein supranaturaler Charakter, seine positive Geltung, seine kirchliche Autorität. Diese letztere zu befestigen und unerschütterlich zu machen, ist der Endzweck dieser nominalistischen Theologie: darum ist sie ihrem Wesen nach scholastisch. Aber sie hat mit der kirchlichen Weltherrschaft gebrochen und ist auf eine Kirchenreinigung bedacht, die den reformatorischen Bestrebungen innerhalb der Scholastik den Weg öffnet. Sie befreit durch die Trennung vom Glauben auch die Philosophie und weist diese hin auf die weltlichen Dinge, sie räumt innerhalb der Scholastik schon den Boden für den Weg und das Werk einer neuen Philosophie. Sie hat die Möglichkeit einer wahren Erkenntniß der Dinge aus menschlichen Mitteln verneint und dadurch jenen Skepticismus vorbereitet, mit dem die neue Philosophie beginnt, aus dem sie hervorgeht; sie läßt innerhalb der menschlichen Erkenntniß nur die anschauliche und sinnliche als real gelten und erscheint in diesem Punkte als die scholastische Vorläuferin jenes Empirismus und Sensualismus, mit dem die neue Philosophie im Vaterlande Occams ihren Lauf anhebt.

Fünftes Capitel.

Das Zeitalter der Renaissance.

I. Der Humanismus.

In der kirchlichen Philosophie des Mittelalters hat die heidnische des Alterthums fortgewirkt in einer dienenden, ihrem Ursprunge und Wesen entfremdeten Gestalt. Die scholastische Theologie hielt die menschliche Erkenntniß in einer doppelten Gefangenschaft: unter der Herrschaft der Kirche, die den Lehrinhalt bestimmte, und unter der Herrschaft einer Schule, die ihre Lehrart und formale Bildung von den Autoritäten der alten Philosophie empfing. Wie nun die Fessel sich zu lösen beginnt und die menschliche Erkenntniß eine gründliche Erneuerung anstrebt, ist die erste Bedingung, daß zunächst die Schule sich freimacht und die großen Philosophen des Alterthums wieder in ihrer Urform aufgesucht und erforscht werden. Die Philosophie der neuen Zeit kommt unmittelbar aus der emancipirten Schule des Alterthums. In ihr reift sie allmählich. Wenn sie auch diesem Gängelbande sich entwachsen fühlt, erst dann ist die Epoche ihres Durchbruchs, der Moment gekommen, in dem sie mündig auftritt. Die Wiederbelebung der griechisch-römischen Philosophie ist daher die nothwendige und nächste Erkenntnißaufgabe, die Voraussetzung und der Uebergang zur neuen Philosophie.

Diese Aufgabe bildet einen Theil der philologischen Alterthumskunde, welche selbst als ein besonderer Zweig der wiederbelebten Alterthumskunde überhaupt gepflegt und verstanden sein will. Um die Philosophie aus den mittleren Zeiten in die unsrigen zu leiten, mußte jene geistige Wiedergeburt des Alterthums, die man „Renaissance“ nennt, den Weg finden und erleuchten. Die Bedeutung derselben ist keineswegs auf die philologischen Studien einzuschränken, denn sie ist nicht blos eine Sache der Schule und Gelehrsamkeit, sondern ein Zeitalter, welches die fortschreitende Menschheit erlebt, das die gesammte Menschencultur durchdrungen hat, ein unerschöpfliches, das bis in unsere Tage fortwirkt und

niemals ausgelebt sein wird. Die Renaissance ist ihrer Aufgabe und Geistesrichtung nach so wenig zu begrenzen als die Reformation, und wenn beide auf gewisse Zeitalter eingeschränkt werden, jene in ihrer Blüthe auf die zweite Hälfte des fünfzehnten, diese auf die erste des sechszehnten Jahrhunderts, so gilt eine solche chronologische Einfassung nur von der Begründung und der siegreichen Befestigung beider.

Die Renaissance hat die menschliche Lebens- und Weltanschauung in der Wurzel verändert, von den Mächten, die sie im Mittelalter beherrschten, losgerissen und gegen diese letzteren einen Gegensatz ausgeprägt, den die Kirche selbst, von der Geistesströmung der Zeit ergriffen, nicht merkte, den sie befördern half und erst weit später, nachdem die erste Blüthe der Renaissance verwelkt und die Reformation mächtig geworden war, erkannte. Das Grundthema des Mittelalters war die Herstellung und Verherrlichung der «civitas Dei», jenes Gottesreiches auf Erden, das durch seine unantastbaren Ordnungen die Welt beherrscht und die Individuen bindet; das Grundthema der Renaissance geht aus der völlig entgegengesetzten Tonart, es besteht in der Verherrlichung des Menschen, seiner Größe und seines Ruhms, im Cultus des menschlichen Individuums, seines Genies, seiner Kraft, seiner ungemessenen natürlichen Freiheit. Wenn es je ein Zeitalter gegeben, das an das menschliche Universalgenie, an die menschliche Allmacht und Magie geglaubt, geistesmächtige Individuen erzeugt und ihren Zauber empfunden, die Menschenwelt in Natur, Staat und Kunst vergöttert hat, so war es dieses. Sein ganzes Interesse geht auf den natürlichen, durch seine Kraft und Begabung unendlich gesteigerten Menschen. In einem solchen Sinn, weit umfassender und universeller, als man das Wort gewöhnlich nimmt, darf von der Renaissance gesagt werden, daß sie die „Humaniora“ zu ihrem Gegenstand gemacht hat. Im Mittelalter gebietet die Macht zu lösen und zu binden über die Sündenvergebung und Seligkeit des Menschen, sie war bei der Kirche; in der Renaissance geht die Macht zu erheben und zu stürzen, zu verherrlichen und zu verwerfen auf die Verdienste und den Ruhm des Menschen, sie ist bei den Dichtern, Rednern, Geschichtschreibern. Schon Dante mit dem der erste Frühschimmer der Renaissance zu leuchten begann,

dichtet sich eine Hölle und bevölkert sie aus eigener Machtvollkommenheit als poetischer Weltrichter. Das Mittelalter verehrt die Heiligen, die Renaissance die Celebritäten, die großen durch ihre Geistesthaten eminenten Menschen, man feiert deren Reliquien und Gräber, die erinnerungsreichen Schauplätze ihres Lebens. „Die Stätte, die ein guter Mensch betrat, ist eingeweiht, nach hundert Jahren klingt sein Wort und seine That dem Enkel wieder!“ Dieses Wort ist aus dem Geist der Renaissance gesprochen, der dem Mittelalter fremd war, aber in unserer Empfindungsweise fortwirkt. Man muß erkennen, wie die Renaissance das menschliche Selbstgefühl von Grund aus verändert hat, bevor man von dem veränderten Gange der Wissenschaften und Studien redet; sie hat „den modernen Menschen“ ins Leben gerufen, wie einer ihrer besten Kenner gesagt und in einer umfassenden, die menschlichen Grundzüge dieses mächtigen Zeitalters erleuchtenden Charakteristik dargethan und ausgeführt hat.[1]

II. Die italienische Renaissance.

Der Glaube des Mittelalters folgte dem Zuge seines Reliquiencultus nach Palästina, um das heilige Land und das heiligste der Gräber gegenwärtig zu schauen. Der Reliquiencultus der Renaissance bedarf keiner Kreuzzüge, ihre natürliche Geburtsstätte und Heimath ist Italien, das classische Land, das Grab der glorreichsten Vergangenheit der Welt. In der Wiederbelebung des Alterthums feiert Italien seine Vergangenheit und Vorwelt, sich selbst. So ist die Renaissance gleich in ihrem Ursprung kein künstliches Product der Schule, sondern die naturgemäße Richtung, welche der Aufschwung des nationalen Selbstgefühls ergreift, das Object und Thema nationaler Freude und Selbstverherrlichung. Augustin, der letzte der großen Kirchenväter, sah in dem altrömischen Reich und seinem Volk die Vollendung der «civitas terrena», die dem Untergang geweihte, durch die Schuld des Heidenthums gefallene Welt, die in ihrer Größe und in ihrem irdischen Ruhm den Lohn ihrer Thaten geerntet und für immer dahin hat. Dante, der erste nationale

[1] Jacob Burckhardt: Die Cultur der italien. Renaissance (2. Aufl. 1869).

Dichter Italiens, erhebt von neuem das römische Volk als das edelste der Welt, das erste aller Völker, dem die irdische Weltherrschaft gebührt und von Gottes Gnaden zukommt, unabhängig von Kirche und Papst, er feiert Rom als die erhabene Wittwe, die sehnsüchtig ihres Cäsars harrt. Ihn begeistert die ewige Stadt in ihren Ehrfurcht gebietenden Trümmern. Wenige Jahrzehnte nach Dante erschien jener phantastische Tribun Cola di Rienzo und improvisirte mitten in dem verlassenen und verfallenen Rom, in dem zerrissenen Italien die Wiederherstellung der römischen Weltherrschaft. Augustin, noch vor den Anfängen des Mittelalters, sieht das neue kirchliche Weltreich im Aufgang, das der Cäsaren im Untergange begriffen; Dante, schon an der Schwelle der Renaissance, sieht das irdische Heil der Welt und der Menschheit in einem neuen Augustus.

Für die geistige Wiedergeburt des Alterthums war es gut, daß eine solche römische Centralherrschaft nicht bestand, daß sie nirgends weniger möglich war als in Italien. Die politische Einheit und Centralisation würde die Kräfte gebunden haben, die zur Entfaltung des neuen geistigen Lebens in voller Freiheit und Regsamkeit sein mußten; es wäre nie zu jener Mannichfaltigkeit individuellen Daseins, zu jener Ergiebigkeit und Ausbreitung menschlicher Charaktere und Leidenschaften, zu jenem Wetteifer der Staaten und Städte gekommen, die nach allen Richtungen hin die Talente hervorriefen und beförderten. Das decentralisirte Italien ist dem Aufschwunge der Renaissance ebenso günstig gewesen, als das decentralisirte Deutschland dem der Reformation. Die Zersplitterung Italiens in Folge der Kämpfe zwischen den Päpsten und Hohenstaufen, die Menge und Verschiedenheit der Kleinstaaten, der beständige und jähe Wechsel ihrer Schicksale, die inneren Parteikämpfe und die Kriege nach außen, die Usurpatoren und Gewaltherrscher, die Erfindung und Anwendung aller Machtmittel, die den politischen Interessen dienen, den fürstlichen Ruhm erhöhen, die Masse gewinnen und fesseln, darunter die imposanten und glänzenden Werke der Kunst, alle diese Zustände Italiens während des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts gewähren einen Anblick, der unwillkürlich an ähnliche Verhältnisse und Schicksale der griechischen Welt im

siebenten und sechsten Jahrhundert der vorchristlichen Zeit erinnert. Damals entstand aus dem bewegtesten Leben die Fülle der Welterfahrung und Menschenkenntniß, der Bildungsreichthum, aus dem die griechische Philosophie hervorging. Diese Analogie ist bedeutsam. Es giebt in der Weltgeschichte kaum zwei Zeitalter, die so viele in den Volkszuständen begründete Elemente der Verwandtschaft darbieten. Kein Wunder daher, daß aus solchen Bedingungen, aus einer solchen ähnlichen Lage der Dinge in Italien eine Lebensanschauung und Bildung emporwächst, die sich ihrer Verwandtschaft mit dem Alterthum bewußt wird und die verlassenen Geistesschätze desselben wieder ergreift; daß die Italiener, unter den europäischen Völkern das erste, welches vom Mittelalter frei wird, sich jetzt als die Nachkommen der Griechen und Römer erkennen und mit diesem Selbstgefühl die große Erbschaft ihrer Vorzeit antreten. Man muß alle diese Factoren wohl zusammenfassen, um daraus den naturwüchsigen Ursprung und Charakter der italienischen Renaissance zu erkennen, die dem übrigen Europa die Schule einer neuen Weltbildung eröffnet. Zu der Entdeckung der antiken Ruinen und Kunstwerke kommt die Wiederauffindung der Autoren, die abgeschrieben und vervielfältigt, in Bibliotheken gesammelt und geordnet werden; in der zunehmenden Kenntniß derselben besteht die litterarische Renaissance und die Erweiterung ihres wissenschaftlichen Gesichtskreises.

In seiner größten Ausdehnung reicht dieses Zeitalter von den Anfängen des vierzehnten bis zum Ende des sechszehnten Jahrhunderts, von Dante bis Tasso; sein Höhenzug, um die Grenzpunkte durch Päpste zu bestimmen, erstreckt sich von Nikolaus V. (1447—1455), dem Gründer der vatikanischen Bibliothek, bis Leo X. (1513—1521), der unter den Musen des Vatikans den Ausbruch der deutschen Reformation gern überhört hätte. Die beiden Zeiträume, welche dieser Blüthe vorausgehen und nachfolgen, lassen sich als „die Früh- und Spätrenaissance“ bezeichnen.

Um die neue Geistesströmung auszubreiten und zu verstärken, sind einige Begebenheiten, die in den mittleren Lauf des fünfzehnten Jahrhunderts fallen, von einflußreichster Bedeutung gewesen: die Erfindung der Buchdruckerkunst und die erneute Verbindung zwischen

der lateinischen und griechischen Welt, zwischen der aufblühenden italienischen Renaissance und den griechischen Gelehrten. Die Unionsconcile, die Papst Eugen IV. veranstaltet, gaben den Anlaß einer Zusammenkunft, die der Kirche keine, der Renaissance die reichsten Früchte trug. Griechische Theologen werden durch einen römischen Gesandten, Nikolaus Cusanus, der (ein Deutscher von Geburt) selbst schon von den tiefsten Ideen der griechischen Philosophie bewegt ist, zu der Kirchenversammlung eingeladen, die in Ferrara (1438) eröffnet und im folgenden Jahre nach Florenz verlegt wird. Wenige Jahre später fällt das oströmische Reich. Die Eroberung Constantinopels durch die Türken (1453) vermehrt die Flucht der griechischen Gelehrten, die in Italien die willkommenste Zuflucht finden. Hier gewinnt diese fortgesetzte, durch den letzten Sieg der Barbaren verstärkte Ansiedlung den Charakter einer geistigen Colonisation. Zum zweiten mal verdient sich Italien den Namen Großgriechenland.

III. Der Entwicklungsgang der Renaissance.

Wir haben jetzt den fortschreitenden Bildungsgang der philosophischen Renaissance näher ins Auge zu fassen, die den Uebergang vom Mittelalter zur neuen Philosophie vermittelt in einer zunehmenden Entfernung von der Scholastik, in einer zunehmenden Erstarkung des eigenen freigewordenen Erkenntnißtriebes. Dadurch ist das Gesetz ihrer Entwicklung bestimmt. Es ist nicht genug, die antiken Bildungsformen und Systeme wiederzuerkennen in ihrer wahren Gestalt, sie gleichsam auszugraben und bloßzulegen, wie die Ruinen des Alterthums, ohne das Gestrüpp und die Zuthaten, womit die Scholastik sie umschlungen und unkenntlich gemacht hatte; es ist nicht genug, den Alten nachzuphilosophiren und in ihre Fußstapfen zu treten, man muß, wie jene, originell philosophiren und es ihnen gleichthun in dem Versuch einer neuen Welterkenntniß aus eigener Kraft, nach dem Bedürfniß des eigenen Zeitalters. So ist die Renaissance in der ersten Hälfte ihrer Aufgabe reproductiv in Rücksicht auf das Alterthum, in der zweiten productiv, getrieben von dem Geiste einer neuen Zeit.

1. Die neulateinische Renaissance.

Von dem griechisch-römischen Alterthum liegt den Anfängen der italienischen Renaissance am nächsten das alte classische Rom, die römischen Redner und Dichter, die Muster und Lehrer der Beredsamkeit, die in der römischen Bildung heimisch gewordenen Systeme und Lebensanschauungen der nacharistotelischen Philosophie, der Epikureer, Stoiker, Skeptiker. Die Reproduction dieser römischen Geistesbildung ist die neulateinische Renaissance, die in Cicero und Quintilian ihre Meister erkennt und ihren bedeutendsten Repräsentanten in dem Römer Lorenzo Valla (1406—1457) findet. Hier ist der Gegensatz gegen Mittelalter und Scholastik schon in vollem Zuge; dem barbarischen Kirchenlatein wird die gereinigte, an Cicero geschulte Latinität, der Glaubwürdigkeit kirchlicher Satzungen die philologische Kritik entgegensetzt, Valla untersucht die Vulgata und zeigt ihre Fehler, er bezweifelt die Echtheit des apostolischen Symbolums, er widerlegt den constantinischen Ursprung des Kirchenstaats in seiner berühmten Schrift „von der fälschlich geglaubten und erlogenen Schenkung Constantins". Die pseudoisidorischen Decretalen hatten diese Fiction gleichsam codificirt; das spätere Papalsystem ließ es nicht bei der Schenkung bewenden: Constantin habe dem Papste nur zurückerstattet, was jener als Statthalter Gottes von jeher besessen. Dante verwirft schon die Rechtmäßigkeit der kaiserlichen Schenkung, aber bestreitet nicht ihre Thatsache; Valla beweist, daß sie nie war, daß die Päpste Gewaltherrscher und Räuber seien, die verdienen, daß man ihr Joch abwerfe. Es ist nicht zu verwundern, daß dieser Mann verfolgt wurde und unter den Aragonesen in Neapel zur Noth Schutz fand; weit charakteristischer ist, daß ihn Nikolaus V. in seine Dienste nahm. Valla wollte seine Schrift „um der Wahrheit, um der Religion und des Ruhmes willen" geschrieben haben. Als er die Rückkehr nach Rom wünschte, erklärte er sich zum Widerrufe bereit. Seine kühne Geistesthat war vom Ergeiz nicht weniger bewegt als von der Wahrheitsliebe; sie sollte ihn berühmt, aber nicht elend machen. Bei den Interessen, die das Zeitalter der Renaissance erfüllen, war das Märtyrerthum im Preise gefallen, und man darf

die Stärke ihrer Charaktere nicht an einer Aufopferungsfähigkeit erproben, welche die Macht des ungebrochenen Glaubens voraussetzt.

In einer Zeit, wo die Scholastik noch solidarisch verbunden erscheint mit Aristoteles, namentlich in dem Gebiete der Logik, muß die Verwerfung jener auch diesen treffen. Die neulateinische Renaissance wird in ihrer antischolastischen und antihierarchischen Richtung zugleich die Gegnerin des Aristoteles und seiner Logik. Das gilt insbesondere von Valla und allen, die ihm folgen. In den Lehrbüchern und dem Gebrauch der Scholastiker hatte die aristotelische Logik ein lächerliches und barbarisches Ansehen gewonnen. Statt der abstracten und künstlichen Denkformen soll jetzt die lebendige und mustergültige Rede, statt der Logik die Rhetorik, statt des Aristoteles Cicero und Quintilian, statt der bisherigen trockenen und unfruchtbaren Schuldisciplin einer leeren Wortmacherei die freie und schöne Eloquenz zu jener geistigen Formbildung dienen, in der die Kraft des Gedankens und des Ausdrucks zugleich geübt wird.

2. Die aristotelische Renaissance.

Indessen kann die vorwärts dringende Renaissance den großen Meister der griechischen Philosophie nicht in den Händen der Scholastik lassen; sie hat die Aufgabe, das Verständniß des Aristoteles aus ihm selbst wiederherzustellen, sein System der Kirchenherrschaft zu entreißen und den Gegensatz zwischen ihm und der Kirchenlehre zu erleuchten. Wir können die Entwicklungsform, welche die italienische Renaissance in dieser Richtung durchlaufen hat, als die aristotelische bezeichnen; ihre durch das sechszehnte Jahrhundert fortgesetzten Controversen sind besonders an den Universitäten Padua und Bologna geführt worden; ihr hervorragender, dem Geiste der Renaissance am meisten gemäßer Repräsentant war der Mantuaner Pietro Pomponazzi (1462—1525). Da es sich um das richtige Verständniß des Aristoteles handelte, mußte die Untersuchung von den Commentatoren ausgehen und bei dem vorhandenen Gegensatz der letzteren sich zur Streitfrage gestalten. Unter den arabischen Erklärern war Averroës, unter den griechischen Alexander von Aphrodisias, „der Exeget" (aus den Anfängen des dritten christ-

lichen Jahrhunderts), der größte. Averroisten und Alexandristen kämpften in Padua und Bologna. Kein Zweifel, daß die italienische Renaissance, in der Reproduction der griechischen Philosophie begriffen, den griechischen Erklärer vorziehen und zu ihrer Richtschnur nehmen mußte. Auf dieser Seite stand Pomponazzi gegen Achillini und Niso. Die aristotelische Lehre war ein Entwicklungssystem, das, gegründet auf die Immanenz der Zwecke, die Einheit der Form und Materie, die natürliche Entelechie und deren Stufenreihe, in seinen letzten Ergebnissen wieder zu einem Dualismus von Form und Materie, Gott und Welt, Geist und Körper geführt hatte. So lag in der Verfassung der Lehre selbst der Zwiespalt der monistischen und dualistischen Richtung und darin die Möglichkeit entgegengesetzter Auffassungen, je nachdem die Immanenz der Zwecke oder die Transscendenz Gottes zum herrschenden Gesichtspunkte der Betrachtung und Beurtheilung gemacht wurde. Der erste Gesichtspunkt bestimmt die naturalistische, der zweite die theologische Auffassung der aristotelischen Philosophie: jener ist unter den griechischen Erklärern zuerst durch Strato, dann durch Alexander, dieser durch die Neuplatoniker ausgeführt worden, von denen er zu den arabischen Philosophen überging, die den Aristoteles in theosophischer Gestalt der Scholastik des Abendlandes zugänglich machten. Wird das aristotelische Entwicklungssystem von oben herab (theologisch) betrachtet und geordnet, so erscheint es als ein von der überweltlichen Gottheit abwärts schreitendes Stufenreich der Intelligenzen, deren jede, von den höheren umfaßt und beherrscht, in dem abgestuften Kosmos selbst einer bestimmten Sphäre vorsteht, und deren unterste in der sublunarischen Welt den Geist der Menschheit ausmacht. Dies war die Grundform der averroistischen Lehre, die durch ihren pantheistischen Charakter die Scholastik abstieß, durch ihre theologische Natur- und Weltanschauung anzog. Jetzt handelt es sich um die Reinigung der aristotelischen Lehre von den fremden Zuthaten ihrer neuplatonischen, arabischen und scholastischen Erklärer, um die Erkenntniß des wahren Aristoteles, der Differenz zwischen ihm und Plato, zwischen ihm und der christlichen Glaubenslehre. Die italienischen Aristoteliker, die es mit Alexander halten, sind auf der Rückkehr zum wahren Aristoteles begriffen. Es giebt keinen

Punkt, in dem alle diese Gegensätze so deutlich und wirksam hervortreten und zugleich die Aufmerksamkeit des Zeitalters so lebhaft erregen und fesseln können, als die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele. Aristoteles hatte gelehrt, daß die Seele der individuelle Lebenszweck eines organischen Körpers, daß der Geist oder die Vernunft unvergänglich und unsterblich sei, er hatte zwischen Seele und Geist (Vernunft), zwischen leidender und thätiger Vernunft unterschieden und von der letzteren die Unsterblichkeit behauptet. Hier entstand nun die Frage, ob dieser unsterbliche Geist des Menschen auch persönlich und individuell sei, ob es eine persönliche Unsterblichkeit gebe, die einzige, womit dem Glauben und der Kirche gedient ist? Wenn sie nach Aristoteles verneint werden muß, so fällt die Bedingung, unter der allein eine jenseitige Vergeltung stattfindet, eine jenseitige Welt für den Menschen, eine über die Grenzen dieses Lebens fortwirkende Macht der Kirche, d. h. diejenige Macht, mit der alle Kirchenherrschaft steht und fällt, so ist zwischen der aristotelischen und kirchlichen Lehre ein Gegensatz, der nicht größer gedacht werden kann, und das ganze Lehrgebäude der Scholastik liegt in Trümmern. Wenn man den Geist oder die thätige (in der wahren Erkenntniß begriffene) Vernunft zugleich für körperlos und individuell erklärt, so wird, wie Thomas gewollt hat, die persönliche Unsterblichkeit des Menschen mit Hülfe der aristotelischen Seelenlehre in majorem Dei gloriam bewiesen. Wenn die thätige Vernunft gleichgesetzt wird dem allgemeinen Menschengeist, so muß mit Averroës die Unsterblichkeit bejaht, aber die persönliche verneint werden. Gilt dagegen nach der naturalistischen Auffassung die thätige Vernunft als ein Product der Entwicklung, die stets individuell ist und organisch bedingt, so kann von keinerlei menschlicher Unsterblichkeit die Rede sein, weder von unpersönlicher noch von individueller. Diesen Beweis führt Pomponazzi in seiner berühmten Schrift «de immortalitate animae» (1516). Die Unsterblichkeit ist blos kirchliche Glaubenssache, als welche Pomponazzi sie gelten läßt und bejaht; der schon geläufige Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie ist jetzt in der schärfsten Form zugespitzt, in dem wichtigsten und praktisch bedeutsamsten aller Fälle concentrirt: er besteht zwischen Thomas und Aristoteles, er

betrifft die gesammte jenseitige Welt, für welche die Kirche die diesseitige beherrscht. Was konnte dem weltdurstigen Geist der Renaissance willkommener sein als eine solche indirecte Hinweisung auf die Mächte des gegenwärtigen Lebens? Eine Reihe großer Probleme, die mit dem Schicksal des Menschen unmittelbar zusammenhängen, werden von neuem geweckt; sie betreffen die Ordnung der Welt und die Art ihrer Nothwendigkeit, Prädestination und Fatum, die Möglichkeit der menschlichen Freiheit, lauter Themata, die auch Pomponazzi behandelt. Die Aufgabe steht schon fest, daß alle Erscheinungen, auch die vermeintlich übernatürlichen, wie Zaubereien, Ahnungen, Dämonen u. s. w., auf natürliche Weise erklärt werden sollen. In Betreff der Zauberkünste hat Pomponazzi ebenfalls eine solche Erklärung versucht.[1]

Wenn nun diese Aufgabe einer Erkenntniß der Dinge aus natürlichen Ursachen zwar nothwendig gefordert werden muß, aber durch eine Wiederbelebung der aristotelischen Philosophie keineswegs geleistet werden kann, wenn diese letztere nicht blos mit der Kirchenlehre, sondern auch mit der Naturlehre streitet, so muß die Renaissance selbst Hand anlegen an die Ausbildung einer neuen Naturphilosophie. Als Pomponazzi die aristotelische Seelenlehre gegen den christlichen Himmel ins Feld führte, war die Zeit nicht mehr fern, wo die aristotelische Lehre vom Weltgebäude untergehen sollte durch die Entdeckung des wirklichen Himmels.

5. Die politische Renaissance.

Die unmittelbaren Objecte des neuen, mit der Renaissance erwachten Weltbewußtseins sind Natur und Staat, dieser Inbegriff des menschlichen Kosmos. Die Zeit ist gekommen, wo auch das Interesse am Staat wiederauflebt und sich von aller theologischen Bevormundung losreißt, von der gesammten scholastischen, der kirchlichen Autorität unterworfenen Staatslehre. In einem Zeitgenossen Pomponazzis,

[1] Die ausführlichste Abhandlung über Pomponazzi ist dem italienischen Gelehrten Francesco Fiorentino zu verdanken, der durch seine beiden Werke über P. Pomponazzi (1868) und B. Telesio (1872 u. 74) sich um die Erforschung der philosophischen Renaissance des sechszehnten Jahrhunderts sehr schätzenswerthe Verdienste erworben hat.

einem der bewunderungswürdigsten Köpfe des damaligen Italiens, erreicht diese Renaissance des politischen Bewußtseins ihren höchsten und concentrirtesten Ausdruck: in dem Florentiner Niccolò Machiavelli (1469—1527). Ihn treibt mit einer Urkraft und Unwiderstehlichkeit, wie sie nur die volle Tagesfrische einer neuen Zeit giebt, das Bedürfniß wieder politisch zu denken und mit ganzer Seele für den Staat zu leben. „Das Schicksal wollte, daß ich weder von Seide noch Wollweberei, weder von Gewinn noch von Verlust zu reden weiß, ich muß vom Staate reden oder völlig schweigen, wenn ich davon nicht reden kann", schreibt er einem Freunde, als ihn die Mediceer verbannt hatten. Er möchte die Rückkehr zur politischen Thätigkeit um jeden Preis erkaufen: „und müßte ich Steine wälzen!"

Aus dem Vorbilde des altrömischen Staates, dem Studium der Geschichte, der patriotischen Theilnahme an den öffentlichen Zuständen Italiens schöpft er seine Belehrungen und Aufgaben. Das physische Menschenleben will aus der Natur, das Staatsleben aus der Geschichte erkannt und beurtheilt werden. So erweitert sich der politische Gesichtskreis zum historischen; das politische Interesse weckt das geschichtliche, und aus der naturgemäßen Verbindung beider entsteht wieder politische Geschichtswissenschaft und Geschichtsschreibung. In diesem Geist studiert Machiavelli den Livius und schreibt die florentinische Geschichte. Der Mensch ist zu allen Zeiten derselbe, stets haben gleiche Ursachen gleiche Wirkungen, diese verändern und verschlimmern sich im Verhältniß zu jenen; dies sind sehr einleuchtende und allgemeine Wahrheiten, die Machiavelli oft wiederholt und auf das eigene Zeitalter und Vaterland anwendet. Die Größe des alten Rom und das Elend des neuen Italien: dort die zunehmende Herrschaft eines erstarkenden und mächtigen Volkes, hier die zunehmende Knechtschaft seiner Nachkommen, die den Barbaren dienen und in der Gegenwart ein Spielball fremder Eroberungssucht sind; dort das zur Weltherrschaft aufsteigende Rom, hier das gesunkene Italien im Zustande der Zerrissenheit, der Fremdherrschaft, der Invasion! Woher kam jene Größe, woher dieser Verfall? Wodurch sind die Nachkommen der Römer entartet? Wie ist die Kluft entstanden zwischen den Römern vor Cäsar und

den Italienern der Gegenwart? Hier sind die großen geschichtlichen Fragen, deren Thema den Geist Machiavellis unaufhörlich beschäftigt, die er in seinen „Discorsi“ an der Hand des Livius nach dem Gesetze der historischen Causalität zu lösen sucht. Es mußte den Italienern der Renaissance gesagt werden, daß sie zwar die berufenen, aber auch die gesunkenen Erben des römischen Alterthums seien, daß die Wiedergeburt die Wiedererhebung fordere. „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen!“ Dieses Wort, angewendet auf die Erben der Römer, bezeichnet dasjenige Thema der italienischen Renaissance, welches Machiavelli als Staatsmann und Schriftsteller zu dem seinigen gemacht hat.

Er sucht durch seine historischen Betrachtungen den Weg zur politischen Reformation Italiens. In diesem Punkt liegt sein Ziel, seine eigentliche patriotische Aufgabe. Das lehrreiche und orientirende Vorbild ist der Staat, von dem Machiavelli in seinen Discorsi über die erste Dekade des Livius handelt, den vergleichenden Blick immer auf die Zustände der Gegenwart gerichtet. Die Aufgabe der letzteren ist die Befreiung Italiens von den Barbaren, die Herstellung seiner Einheit. Nur von einer solchen italienischen Stadt, die durch ihr Gemeinwesen, ihre republikanische Verfassung, ihre politische Entwicklung von allen die reichste und erfahrenste ist, kann die politische Reformation ausgehen; sie kann nur erreicht werden durch eine Gewaltherrschaft, die alle Mittel kennt und braucht, wodurch Macht gegründet, erhalten, vermehrt wird. Diese Stadt ist Florenz, dieser Gewaltherrscher soll der Urenkel jenes großen florentinischen Bürgers sein, den man „Vater des Vaterlandes“ genannt hatte. Der politische Beruf und die Bedeutung von Florenz erhellen aus seiner Geschichte, die Machiavelli in dieser Absicht geschrieben und bis zu dem Tode des Mannes geführt hat, in dessen Sohn (Lorenzo II.) er gern den Meister Italiens gesehen. Diesem wollte er in seinem Buch „vom Fürsten“ den Gewaltherrscher schildern, den Italien braucht, um die erste Bedingung seiner politischen Wiedergeburt zu erfüllen: nämlich eine Macht zu werden. So hängen die Bücher der florentinischen Geschichte mit denen vom Staat (Discorsi) und vom Fürsten zusammen. Wenn man sich den Unterschied klar gemacht hat zwischen der fortschreitenden Macht-

entwicklung eines tüchtigen und gesunden Volkes, welches keinen Herrn verträgt, und der Ohnmacht eines gesunkenen und verderbten, das zu seiner Zusammenfassung einen Herrn braucht, so wird man keinen Widerstreit finden zwischen dem Verfasser der „Discorsi", der sich von dem großen Cäsar abwendet, und dem des „Principe", der für Italien einen Mann nach Art des Cäsar Borgia herbeiwünscht. Und da man weiß, daß politische Machtfragen nie, am wenigsten in einem verderbten Volke, mit den Mitteln der Moral zu lösen sind, so ist es unverständig, das Buch vom Fürsten zu verschreien; Machiavelli hatte einen Herrscher zu schildern, keinen Klosterbruder, einen jener italienischen Herrscher, an denen das Zeitalter der Renaissance längst gewöhnt war nur die Kraft und den Erfolg zu bewundern, die nichts mit der Gutheit gemein haben.

Unter den Ursachen, welche die Römer groß und die Italiener elend gemacht haben, läßt Machiavelli die Religion mit besonderem Nachdruck hervortreten. Hier zeigt sich der ganze Gegensatz zwischen der politischen Renaissance und der Kirche. Die Religion der alten Römer war Staatsreligion und ihre Erhaltung eine Sache der Politik und des Patriotismus; das Christenthum dagegen ist von Anbeginn auf das Jenseits gerichtet, von der Welt und dem Staate abgewendet, in seinem Ursprunge unpolitisch, es hat die Menschen dem Staat entfremdet und die politische Thatkraft geschwächt. Zu diesem ersten Uebel hat sich ein zweites gesellt. Die christliche Religion ist ihrer ursprünglichen Richtung nicht treu geblieben, sondern entartet; auf den Glauben an den Himmel ist eine kirchliche Herrschaft auf Erden gegründet, die den Staat eingenommen und bemeistert hat. Dieses zweite größere Uebel ist die Hierarchie und das Papstthum, das in Rom thront und einen Theil Italiens besitzt. Es giebt kein größeres Uebel als den Kirchenstaat, das gewaltigste aller Hindernisse der italienischen Einheit. Hier trifft Machiavelli den schlimmsten Gegner seiner reformatorischen Idee. Drei Fälle sind denkbar in der Stellung des Papstthums zu Italien: entweder der Papst beherrscht ganz Italien, oder nur den Kirchenstaat, oder er ist ohne alle weltliche Macht blos das Oberhaupt der Kirche. Im ersten Fall ist Italien kein Staat, sondern eine kirchliche Provinz, im zweiten bleibt es zerrissen und seine Einheit unmöglich,

im dritten, den Dante gewollt hatte, bedarf der Papst des Schutzes einer fremden Macht, die Italiens Selbstständigkeit fortdauernd gefährdet. Daher giebt es keinen Fall, in welchem das Papstthum sich mit der politischen Reformation Italiens verträgt. So besteht zwischen beiden ein absoluter Gegensatz, und Machiavelli wünscht die Vernichtung des Papstthums. In ihm sieht er die Wurzel der Uebel. Das Papstthum hat beide verdorben, die Religion und den Staat, es hat jene heuchlerisch, diesen nichtig gemacht; das Verderben hat von hier aus um sich gegriffen und die Sitten der Völker vergiftet, je näher diese dem Haupte der Kirche sind, um so weniger sind sie religiös; daher unter den christlichen Völkern die romanischen die verdorbensten sind, und unter diesen am schlimmsten die Italiener. Das letzte Ziel Machiavellis kann kein anderes sein als die Vernichtung der römischen Kirche, die Säkularisirung der Religion; er würde am liebsten an die Stelle der neurömischen Religion die altrömische, an die der Kirche den Staat, an die der Religion den Patriotismus setzen. Er vergöttert den Staat. Eine solche Anschauung mußte im Verlauf der Renaissance hervortreten; Machiavelli wurde von ihr ergriffen und hat sie im Charakter dieses Zeitalters mit genialer Energie auf unvergleichliche Art ausgeprägt.

Pomponazzi erkannte den Widerstreit zwischen der Unsterblichkeitslehre und der Philosophie, die menschliche Unsterblichkeit kann nur geglaubt, nicht bewiesen werden; Machiavelli erkennt den Widerstreit zwischen dem christlichen Unsterblichkeitsglauben und der Politik, der Mensch soll im Staate aufgehen: jener läßt das kirchliche Himmelreich hinfällig, dieser das irdische Reich der Kirche verwerflich erscheinen.

4. Der italienische Neuplatonismus und die Theosophie.

Der Geist der Renaissance fordert die unbedingte, der Religion des Jenseits entgegengesetzte Weltbejahung, die in den kühnsten und entschiedensten Charakteren der Zeit bis zur Vergötterung des Staates und der Natur fortschreitet. Wir haben in Machiavelli gleichsam die eine Hälfte dieser Weltbejahung, die politische, kennen gelernt, und sehen der anderen entgegen, die sich als naturphilosophische und

pantheistische darstellen wird und am Ende des sechszehnten Jahrhunderts erscheint. Diese pantheistische Weltanschauung, die Natur und Universum vergöttert, widerstreitet nicht blos der kirchlichen, sondern auch der aristotelischen Lehre, die Gott und Welt trennt, und da sie noch von der Renaissance getragen wird und aus der Wiedergeburt der alten Philosophie hervorgeht, so müssen die ersten Ausgangspunkte dieser Richtung in der neuplatonischen Lehre gesucht werden. Hier finden wir die philosophische Renaissance in einem Zuge begriffen, der, verglichen mit dem Entwicklungsgange der alten Philosophie selbst, in der umgekehrten Richtung fortschreitet. Der Geist des Alterthums ging von den kosmologischen Problemen durch das anthropologische (sokratische) zu dem theologischen und mündete zuletzt in die große religiöse Weltfrage, die dem Neuplatonismus in seinem weitesten Umfange zu Grunde lag; dagegen der Geist der Renaissance, der vom Mittelalter herkommt, sucht aus der theologischen Weltanschauung, die er mitbringt und noch in sich trägt, den Weg zu den kosmologischen Problemen. Das Vorbild der Alten muß der aus dem Christenthum wiedererstehenden Philosophie zunächst von der Seite am meisten einleuchten, die ihrem theologisch geschulten und in religiösen Anschauungen einheimischen Geist am nächsten verwandt ist. Diese Gestalt der griechischen Philosophie, in welcher das letzte Alterthum und die beginnende Neuzeit sich berühren, ist der religiöse Platonismus. Ueber das Mittelalter hinweg reichen sie sich die Hände, und es könnte scheinen, als ob nach einer langen Pause, in der sie verstummt war, die Philosophie des Alterthums eben da fortfahren wollte, wo sie in den letzten Neuplatonikern aufgehört hatte. Wir sehen die Renaissance in derjenigen Richtung vor uns, welche von der religionsphilosophischen Weltanschauung zur naturphilosophischen fortschreitet; den Ausgangspunkt bildet der italienische Neuplatonismus, den Endpunkt die italienische Naturphilosophie: dort begegnen wir Vorstellungsweisen, die an Proklos und die letzten Neuplatoniker erinnern, hier dagegen solchen, die mit den ersten Anschauungen der ionischen Naturphilosophie verwandt sind.

Unter jenen griechischen Theologen, die in Florenz erschienen, wo die Union der griechischen und römischen Kirche im Sinne der

letzteren geplant wurde, waren Georgios Gemistos Plethon und sein Schüler Bessarion aus Trapezunt (1395—1472), jener ein Gegner, dieser ein Freund der Union, bald Cardinal der römischen Kirche (1439), der Vertheidiger und Führer der platonischen Renaissance in Italien. Plethon verkündigt schon eine Art neuer Weltreligion, die das Christenthum verdunkeln und dem Heidenthum nicht unähnlich sein werde, er ist ein gläubiger Anhänger mehr des Proklos als der christlichen Kirche, er gewinnt durch seine begeisterten Vorträge den ersten Mediceer für die platonische Philosophie und veranlaßt die Stiftung der platonischen Akademie zu Florenz, in der jene Schule von Athen wiederaufzuleben scheint, die vor mehr als neun Jahrhunderten Justinian vernichtet hatte. Jetzt erneuert sich der Streit zwischen Platonikern und Aristotelikern; Bessarion vertheidigt Platon gegen seine Verläumder, ihm gelten Platon und Aristoteles als die Heroen der Philosophie, zu denen die Philosophen der Gegenwart sich wie Affen zu Menschen verhalten; er möchte das Gebiet der Erkenntniß zwischen beiden so getheilt wissen, daß Platon die theologische Autorität, Aristoteles die naturphilosophische ausmacht.

Die erste Aufgabe der florentinischen Akademie ist die Renaissance der platonischen Philosophie, die Erkenntniß derselben aus ihren Quellen, die Verbreitung dieser Erkenntniß im Abendlande. Die Lösung dieser Aufgabe durch die lateinische Uebersetzung der Werke Platos und Plotins geschieht durch den Florentiner Marsilio Ficino (1433—1499), den Cosimo zum Lehrer der Philosophie in seinem Hause und in der Akademie von Florenz erziehen läßt. Seine Anschauungsweise ist die neuplatonische. Er findet in der platonischen Philosophie den Inbegriff aller Weisheit, den Schlüssel zum Christenthum, zugleich das Mittel, dieses zu vergeistigen und zu verjüngen; sie ist das große Mysterium, worin alle Weisheit der Vergangenheit niedergelegt worden, von dem alle wahre Weisheit der folgenden Zeit durchdrungen ist. Platon ist der echte Erbe von Pythagoras und Zoroaster; Philon, Numenios, Plotinos, Jamblichos, Proklos sind die echten Erben Platons und zugleich diejenigen, die das Mysterium seiner Lehre enthüllt haben. Dieses Licht hat die Träger der christlichen Weisheit erleuchtet: Johannes, Paulus und den Areopagiten.

Es kommt darauf an, in dieser Vorstellungsweise, deren Grundzüge nicht neu sind, den bewegenden Punkt zu erkennen. Er liegt darin, daß Christenthum und Neuplatonismus in Uebereinstimmung gesetzt werden sollen, der theologische Geist des einen mit dem kosmologischen Geiste des andern. Der Neuplatonismus ist dem Christenthum verwandt in seinem religiösen Motiv, dem Streben nach Vereinigung mit Gott; er ist dem Christenthum entgegengesetzt in seinem heidnischen Typus der Weltvergötterung. Hier erscheint die Welt in einem naturnothwendigen Zusammenhange göttlicher und ewiger Ordnungen, als eine Folge aus dem Urwesen, als eine in bestimmter Stufenordnung bedingte Offenbarung göttlicher Kräfte; hier erscheint der Kosmos als ein göttlicher Lebensstrom, der aus dem Urgrunde naturmächtig hervorquillt und in einer Stufenordnung abnehmender Vollkommenheit eingeht in die Formen der Sinnenwelt, um von hier aus, wo sich das göttliche Leben am weitesten von seinem Urquell entfernt hat, wieder dahin zurückzustreben. In diesem Typus bildet die Vereinigung mit Gott ein Moment in dem ewigen Kreislauf des Universums, die Natur selbst sucht in ihrer größten Entfernung von dem ewigen Urgrunde die Rückkehr. Das Princip des Christenthums ist die Erlösung der Welt durch Christus, das Princip des Neuplatonismus ist die (mittelbare) Emanation der Welt aus dem göttlichen Urwesen[1]. Wird nun das Christenthum mit dem Neuplatonismus in Uebereinstimmung gebracht, so muß der theologische Geist des ersten in die emanatistische Vorstellungsweise des zweiten eingehen, also kosmologische Formen annehmen, und das göttliche Geheimniß der Welterlösung muß so gefaßt werden, daß es sich (nicht blos in der Kirche, sondern) auch in dem Welt- und Naturleben offenbart und zwar in echter und unverfälschter Abkunft aus der Tiefe des göttlichen Wesens selbst. Jetzt wird auf die Natur hingewiesen als eine Quelle echter Gotteserkenntniß, als eine Führerin zur Vereinigung mit Gott. Sie erscheint in einer religiösen Geltung, die das Ansehen der Kirche bedroht. In der Tiefe der Natur verbirgt sich das Geheimniß der Gottheit. Wer die Natur durchschaut, blickt in das göttliche Wesen. So erscheint die Natur als das große zu enthüllende Mysterium.

---

[1] Vgl. oben S. 31—33.

Ist dieses Räthsel gelöst, so ist die Gottheit entschleiert und das Wort der Versöhnung gefunden für alle Gegensätze der Welt. Setzen wir die Gotteserkenntniß bedingt durch die Thatsache der Welterlösung in Christus, so haben wir das Princip und die Form der (christlichen) Theologie; setzen wir die Gotteserkenntniß bedingt durch das Mysterium der Natur, so haben wir das Princip und die Form der Theosophie, und dieser theosophische Charakter ist die nächste Form, welche die vom Neuplatonismus wiederbelebte Philosophie annimmt. Es ist der erste Schritt auf dem Wege zur Naturphilosophie. Aber die Natur erscheint unter diesem Gesichtspunkte nicht als Gegenstand einer methodisch forschenden Erkenntniß, sondern als ein Geheimniß, für welches das Wort der Lösung gesucht wird, als ein verschlossenes, dem irdischen Sinn undurchdringliches Buch, zu dessen Verständniß ein Schlüssel erforderlich ist, ebenso geheimnißvoll als das Buch selbst. Was daher der theosophische Geist sucht, ist eine Geheimlehre, die ihm den verborgenen Sinn der Natur aufschließt und das geheimnißvolle Räthsel derselben löst. Und wie einst der griechischen Logosidee das jüdische Messiasideal entgegenkam, so wird jetzt dieser theosophische Geist, den der Neuplatonismus in der christlichen Welt erweckt hat, angezogen von der jüdischen Geheimlehre der Kabbala, die aus göttlichen Offenbarungen der Urzeit die Lösung empfangen haben will für das Räthsel der Schöpfung. In dieser Verbindung mit der Kabbala, dieser jüdischen Gnosis, die in ihren Grundanschauungen dem Neuplatonismus verwandt ist, finden wir die platonische Theosophie ausgeprägt in Giovanni Pico della Mirandola, dem talentvollsten Repräsentanten des italienischen Neuplatonismus.

Das Interesse für die kabbalistischen Lehren und Schriften wird in dem Bildungsgange des Zeitalters ein bewegender und wirksamer Factor, schon dadurch, daß nun das Interesse an der jüdischen Litteratur geweckt und das Studium des Hebräischen angeregt und hervorgetrieben wird. Der humanistische Bildungskreis erweitert sich und nimmt neben der griechischen Litteratur die hebräische in sich auf. Neben Erasmus erhebt sich Reuchlin, der das Hebräische zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschungen macht in Absicht auf die Erklärung der heiligen Schriften und das Ver=

ständniß der Kabbala. Er lernt Pico kennen und empfängt von dem italienischen Theosophen das Interesse für die Kabbala. Aus diesem Interesse wird er der erste hebräisch-Gelehrte des Abendlandes. Als die Kölner Theologen, Scholastiker von mittelalterlichem Schlage, aufgeregt durch einen abtrünnigen Juden, die Vertilgung der hebräischen Litteratur mit Ausnahme der heiligen Schriften, also die kirchliche Verurtheilung der kabbalistischen Bücher fordern, wird Reuchlin der öffentliche Vertheidiger dieser Litteratur und gewinnt die Sache gegen den Ketzerrichter; es ist der erste siegreiche Kampf des Humanismus mit der Scholastik auf deutschem Schauplatz, die ganze gebildete Welt begleitet den Streit mit ihrer Theilnahme, die großen Parteien der Humanisten und Scholastiker treten einander gegenüber: auf der einen Seite die berühmten Männer der Zeit, die wissenschaftlich glänzenden Namen, auf der andern die dunkeln in Ansehung sowohl des Geistes als der Geltung. Auf die Briefe der berühmten Männer, die den siegreichen Kämpfer beglückwünschen, läßt man die „Briefe der Dunkelmänner“ (1515 — 1517) folgen, diese unübertreffliche Satire, die am deutlichsten zeigt, wie hoch der humanistische Geist schon emporgestiegen ist über den scholastischen, dessen Figuren ihn nur noch ergötzen als Gegenstände des heitersten Spottes, des Humors und der Komödie.[1]

5. Magie und Mystik.

Doch verfolgen wir den weiteren Verlauf dieser theosophischen Denkweise. Sind in der Natur göttliche Kräfte wirksam in einer abwärtssteigenden Stufenfolge, in welcher aus den höheren Kräften die niederen hervorgehen, so muß ein göttliches Leben das gesammte Universum schöpferisch durchströmen, so muß das Niedrigste mit dem Höchsten, die irdische Welt mit der himmlischen in einem ununterbrochenen Zusammenhange stehen, der die unsichtbaren Einflüsse von oben nach unten fortpflanzt, so müssen die höheren Kräfte alle niederen durchdringen und beherrschen, und es erscheint demnach nichts weiter nöthig, als daß man sich diese höheren Kräfte aneigne,

[1] Vgl. D. Fr. Strauß: Ulrich von Hutten (2. Aufl. 1871). I. Buch. I. Cap. VIII. S. 176—211.

um über die Natur im vollsten Sinne zu herrschen. Jetzt wird die Theosophie immer mehr angelockt von dem Bilde der Natur, immer tiefer verliert sie sich in dessen Betrachtung, begierig spähend, wo und wie sie der Natur ihre Geheimnisse ablauschen, ihre verborgenen Kräfte abgewinnen könne. In dieser Richtung wird sie zur Magie, zu der großen Kunst, die auf die tiefste und geheimnißvollste Wissenschaft sich gründet. Und in diesem Zusammenhange mit der Theosophie entwickelt sich die mago-kabbalistische Richtung in Agrippa von Nettesheim (1487—1535). Diese Magie ist der Glaube an die Natur als das Räthsel, in welchem die Gottheit verborgen ist, sie ist zugleich der Glaube an die Lösung dieses Räthsels. Giebt es in der Natur göttliche Kräfte, warum soll der Mensch sie nicht gewinnen können? Wenn er sie gewinnt und in sich wirksam macht, so wird er ein Magus. An diese Möglichkeit glaubt das Zeitalter. In einer Reihe abenteuerlicher Charaktere prägt sich diese Geistesart aus, die zuletzt in der Sage vom Faust ihren typischen und in der Goetheschen Dichtung ihren prometheischen Ausdruck gefunden hat.[1] „Die Geisterwelt ist nicht verschlossen, dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt, auf! bade, Schüler, unverdrossen die ird'sche Brust im Morgenroth!" Dieses goethisch-faustische Wort ist in dem sechszehnten Jahrhundert in der That lebendig gewesen in dem Glauben der Menschen. Auch die Vorstellung von der Welt, welche diesem Glauben zu Grunde liegt, können wir nicht besser ausdrücken als mit den Worten des Faust, wie er das Zeichen des Makrokosmus betrachtet:

Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem Andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf und nieder steigen
Und sich die goldnen Eimer reichen!
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all' das All durchklingen!

Aber wie ist es möglich, diese höheren göttlichen Kräfte der Natur sich anzueignen, um mit ihnen zu wirken? Das Erste ist,

[1] Vgl. meine Schrift über Goethes Faust. Zweite Aufl. (Stuttgart. Cotta. 1887.) Cap. IV. S. 66 ff.

daß man sie erkennt. Sie sind in der Natur und den niedern Bildungen derselben verborgen, sie erscheinen verhüllt und unter den äußeren Einflüssen der Dinge, unter feindlichen Einwirkungen mannigfaltig gehemmt. Diese Hemmungen müssen entfernt, diese Hüllen durchbrochen werden. Daher ist es nöthig, selbst einzudringen in die Körperwelt, sich nicht blos mit der Betrachtung des großen Schauspiels der Weltkräfte zu genügen, sondern jede in ihrer Eigenthümlichkeit zu enthüllen, indem man alles, was sie bindet oder hemmt, ausscheidet und so der Natur ihre Kunst ablauscht. Die Magie fordert die Scheidekunst, die chemische Operation. Wenn es dieser Kunst möglich ist, alle Hemmungen zu entfernen, so wird sie auch im Stande sein, alle Krankheiten zu heilen: der Gedanke einer Panacee liegt in der Vorstellungsweise dieser Magie, die durch die Scheidekunst zugleich die Heilkunst befördern will. Aber das Wichtige ist, daß die Magie in dieser Richtung anfängt, mit der Natur selbst zu verkehren, Versuche macht, schon Hand an die Dinge legt und so das Experiment einführt, wie es die wirkliche Erforschung der natürlichen Dinge verlangt. Diese praktische und darum bedeutende Wendung nimmt die Magie, noch ganz im Zusammenhang mit ihren theosophischen Grundlagen, in dem Wunderarzt Paracelsus (1493—1541).

Wenn nun im Innersten der natürlichen Dinge göttliches Leben gegenwärtig und wirksam ist, wird es nicht auch mächtig sein im Innern der menschlichen Natur, im Kern des menschlichen Wesens? Nirgends kann uns das göttliche Mysterium unmittelbarer, heller, deutlicher entgegenleuchten, als aus der verborgensten Tiefe unseres eigenen Innern. Nur müssen wir in diese Tiefe hineinschauen und die Hülle durchbrechen, die den Kern, in welchem der Funken des göttlichen Lichts schlummert, umgiebt und verdunkelt. Auch hier ist eine Scheidekunst nöthig, die alles Fremdartige und Feindliche absondert und ausschließt, das von der Außenwelt her in unser Innerstes eindringt und unsern Sinn trübt. Die Begierden und Leidenschaften, die uns in die weltlichen Dinge hineinziehen, sind die Schlacken, die dem Golde in dem tiefen Schacht unserer Seele beigemischt sind. Diese Mischung muß zersetzt, das Echte von allem Unechten gereinigt werden, damit das Licht aus dem

Dunkel hervorleuchte und jetzt alle unsere Gemüthskräfte erfülle. Es giebt einen Weg, der unmittelbar zu Gott führt, er geht mitten durch das eigene Selbst hindurch, er fordert die Vertiefung in uns selbst, die stille Einkehr in unser Innerstes, die Abwendung von aller weltlich selbstsüchtigen Lust, mit einem Wort die vollkommen lautere, tiefsinnige, beschauliche Frömmigkeit, wodurch wir werden, was wir im Ursprunge unseres Wesens sind. Das ist nicht der Weg der Magie, sondern der Mystik. Beide sind Formen der Theosophie, welche den Weg zu Gott sucht durch das Mysterium der Dinge hindurch. Die Magie nimmt ihren Weg durch die äußere Natur, die Mystik den ihrigen durch die innere, jene durch das Geheimniß der Natur, diese durch das Geheimniß des Menschen. Die Mystik ist die tiefere und dauernde Form, denn sie sucht auf sicherem Wege, der immer wieder zu neuen Entdeckungen führt. Darin stimmen beide überein, daß sie demselben Ziel nachgehen, daß sie es unmittelbar erreichen wollen durch die ahnungsvolle Vertiefung in das Leben selbst; daher bei beiden dieselbe Abneigung gegen die von außen empfangene Tradition, gegen die Ueberlieferungen der Schule, gegen alles gelehrte und büchermäßige Wissen; sie schütteln den Bücherstaub von sich in dem Gefühl, daß etwas Neues von innen heraus sich mit ursprünglicher und unwiderstehlicher Kraft hervordrängt. Die leidenschaftliche Empörung gegen die überkommenen Begriffe ist nur der Ausdruck, in welchem mit der Vergangenheit gebrochen wird, das Zeichen der Krisis, in welcher die Zeiten sich scheiden. Den Ueberdruß an der Schulgelehrsamkeit empfindet ein Mystiker, wie Valentin Weigel, nicht weniger stark als Agrippa und Paracelsus!

Innerhalb der christlichen Welt hatte die Mystik eine Reihe von Entwicklungsformen durchlaufen, bevor sie im sechszehnten Jahrhundert von jener theosophischen Richtung ergriffen wurde, die von der platonischen Renaissance ausging und die Mystik mit der Magie verschwisterte. Sie ist in ihrer einfachen Form der Ausdruck des inneren religiösen Lebens, das in der Stille und Tiefe des Gemüths den Weg zu Gott sucht, das gottinnige Leben durch die Umwandlung des menschlichen Herzens, ohne welche christliche Frömmigkeit nicht gedacht werden kann. Dieser Grundzug ist dem Christenthum

eingeboren und bildet unter den mannigfaltigen Formen, die den Wandlungen des Zeitbewußtseins unterworfen sind, das beständige Thema aller christlichen Mystik, die unversiegliche Quelle, woraus immer von neuem ein Strom lebendiger Religion hervorbricht, so oft das Christenthum durch seine kirchliche Ausbildung in Gefahr steht, in dogmatischen Formen zu erstarren und in den Labyrinthen weltlicher Interessen und theologischer Schulsysteme seinem Erlösungsberuf sich zu entfremden. So hat die Scholastik des Mittelalters in jedem ihrer Zeitalter die Mystik zur Seite gehabt, die sich gegen die kirchliche, von Dialektik und Formalismus beherrschte Theologie theils widerstreitend, theils ergänzend verhielt, wie der Affect zur Doctrin und das Leben zur Lehre. Im zwölften Jahrhundert sind es die Männer im Kloster von St. Victor zu Paris (die Victoriner: Hugo, Richard, Walter), welche die Mystik in die kirchliche Scholastik einführen und mit steigender Abneigung den Schuldoctrinen entgegensetzen, damit die Religion nicht von der Theologie verzehrt werde; im folgenden Jahrhundert, wo sich die kirchlich-scholastische Weltanschauung vollendet, bildet die Mystik deren wohlthätige Ergänzung und findet ihren mächtigsten Ausdruck in Bonaventura und Dante, die uns das menschliche Seelenleben in seinem religiösen Entwicklungsgange, gleichsam auf seiner Reise zu Gott schildert. In dem Zeitalter, wo die nominalistische Erkenntnißlehre sich auszubreiten anfängt und die Scheidung zwischen Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie beginnt, muß die letztere sich in das Gebiet der praktischen und religiösen Interessen zurückziehen und selbst den Charakter einer mystischen Richtung annehmen. Aber mit den ersten Regungen der kirchlichen Decentralisation strebt auch das religiöse Leben sich von seiner kirchlichen Gebundenheit loszuringen und unabhängiger von der vorschriftsmäßigen Kirchenlehre, als je vorher, sich zu bejahen und die eigene innere Umwandlung als den einzigen Heilsweg zu fordern. Daher begegnen wir in den letzten Jahrhunderten der Scholastik einer kirchlich gesinnten und einer freien, von dem Zwange des Kirchenglaubens unabhängigen Mystik: jene steht im Bunde mit den reformatorischen Concilen und findet ihren Ausdruck in den beiden französischen Theologen Pierre d'Ailly (1350—1425) und Johann Gerson

(1363—1429); diese ist die Vorläuferin der deutschen Reformation und hat ihr Haupt in dem sächsischen Dominikaner, Meister Eckart, dem die deutschen und niederländischen Mystiker folgen: Suso (Heinrich Berg 1300—1365), Johann Tauler (1290—1391), Johann Ruysbroek (1293—1381) und jener unbekannte Frankfurter, der Verfasser der „Deutschen Theologie", die Luther herausgab ein Jahr, nachdem er seine Thesen wider den Ablaß verkündet. Die Reformation des sechszehnten Jahrhunderts weckt in Deutschland eine protestantisch gesinnte Mystik, die gegen die beginnende Scholastik des Luthertums, gegen den Buchstabenglauben, den äußeren Gottesdienst, die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl das alte und ewige Thema von der geistigen Wiedergeburt erneut, von der Hölle, die in der Selbstsucht, und dem Himmel, der in der Selbstverleugnung besteht, von dem Christus, den wir in uns erleben und erfahren müssen, um in ihm selig zu werden. Diese religiöse, von dem Protestantismus ergriffene Selbsterkenntniß ist es, die in Caspar Schwenckfeld (1490—1561), Sebastian Franck (1500—1545), Valentin Weigel (1533—1588) und Jakob Böhme (1575—1624) dem äußeren Lutherthum entgegenwirkt, das zunehmend erstarkt und gegen Ende des Jahrhunderts in die Glaubensenge der Concordienformel eingeht, worin es verödet.

Der tiefsinnigste und bedeutendste dieser Mystiker ist Jakob Böhme, in dem sich diese beiden Factoren vereinigen: die mago-kabbalistische mit der Renaissance verbundene Weltanschauung, die den Paracelsus bewegte, und die Mystik, die der Protestantismus ins Leben rief. Das göttliche Mysterium im Menschen ist eines mit dem in der Natur; ist jenes enthüllt, so löst sich das Räthsel und Geheimniß der Schöpfung. Die religiöse Selbsterkenntniß ist der Blick in die Tiefe, in den innersten, verborgensten Abgrund unseres Wesens; in der Wiedergeburt erkennt Böhme das Hervortreten des „inwendigen" und den Tod des „monstrosischen Menschen", der von der Selbstsucht beherrscht wird, in der Geburt des natürlichen (selbstischen) Willens die Geburt der Dinge überhaupt, die kraft ihres Eigenwillens sich von Gott losreißen, daher es einen Urstand der Dinge oder eine Natur in Gott giebt, die sich zu Gottes Leben und Offenbarung verhält, wie im Menschen der

natürliche Wille zum wiedergeborenen. Denn die Offenbarung Gottes ist die Wiedergeburt und Erleuchtung der Welt (Menschheit), die das göttliche Licht zurückstrahlt, wie der Metallspiegel das natürliche. Auf den Zusammenhang und Widerstreit der göttlichen und natürlichen Lebenskräfte, deren Ziel kein anderes sein kann als „das Erlöstsein von allem Streit“, gründet sich Böhmes mago-mystische Weltanschauung, eine theosophische Betrachtung der Dinge, in der die Innigkeit frommer Empfindung zusammengeht mit einer lebensvollen, von den Bildern der Natur erfüllten Phantasie.

Die religiöse Selbsterkenntniß ist der Grund der philosophischen. Eckarts Mystik, die in der deutschen Theologie ihre Höhe erreicht, war die Vorläuferin der Reformation; die protestantische Mystik, die sich in Jakob Böhme vollendet, ist eine Vorläuferin der neuen Philosophie und steht dicht an deren Schwelle.

6. Die italienische Naturphilosophie.

Wir kehren zu der Renaissance zurück, um ihren philosophischen Entwicklungsgang in dem ihr eigenthümlichen Element zu vollenden. Die Wiederbelebung des Neuplatonismus hat eine theosophische Naturbetrachtung zur Folge gehabt, die sich von dem theologischen Naturbegriff der Scholastik und des Aristoteles mit jedem Schritte weiter entfernt, ihren pantheistischen Charakter immer deutlicher ausprägt und in einer naturalistischen Weltanschauung ihr der Scholastik völlig entgegengesetztes Ziel erreicht. Die Geltung der Natur wird um ihrer selbst willen bejaht, sie trägt Gesetz, Kraft und Zweck ihrer Wirksamkeit in sich und will daher aus sich allein erklärt werden, nicht aus theologischen Gründen, sondern «juxta propria principia». Diese Richtung ergreift die italienische Naturphilosophie, das letzte Glied jener philosophischen Entwicklung der Renaissance, deren erstes die platonische Schule von Florenz war.

Schon die Aufgabe, welche die italienische Naturphilosophie sich setzt, widerstreitet der Grundanschauung des Aristoteles. Unmöglich kann die Natur aus sich erklärt werden, so lange der außerweltliche Gott als ihr bewegender Grund und Zweck gilt; dieser Gottesbegriff hängt genau zusammen mit der Lehre von dem begrenzten Weltall,

von dem geocentrischen Weltsystem, von dem Gegensatz zwischen Himmel und Erde, von der Bildung der Elemente, die aus den Unterschieden der Bewegung (Ortsveränderung) construirt werden, woraus der Gegensatz zwischen dem oberen oder himmlischen Element (Aether) und den vier unteren (Feuer, Luft, Wasser, Erde) erhellen soll; das Feuer gilt demnach als Stoff, Wärme und Kälte, Leichtigkeit und Schwere als entgegengesetzte Eigenschaften oder Zustände der Stoffe. In den Grundlagen der aristotelischen Lehre selbst ist ein Widerstreit zwischen der theologischen und naturalistischen Vorstellungsweise, zwischen Metaphysik und Physik, zwischen der Transscendenz und Immanenz des Zwecks, zwischen Zweck (Form) und Materie.

Der Begründer des neuen Naturalismus, der den Aristoteles bekämpft, der Kirche aus dem Wege geht und die Natur allein zu seiner Richtschnur nimmt, ist Bernardino Telesio aus Cosenza in Calabrien (1509—1588), das Haupt der naturphilosophischen Schule, die in der cosentinischen Akademie ihren Mittelpunkt findet. Sein Vorläufer war der abenteuerliche Girolamo Cardano aus Mailand (1500—1577), der die Philosophie auf die Erkenntniß der Natur, den inneren Zusammenhang aller Erscheinungen, die durchgängige Einheit des lebendigen und beseelten Weltalls hinwies und den Begriff der Weltseele erneute, die er als Licht und Wärme faßte. Die telesianische Lehre, das eigentliche Fundament der italienischen Naturphilosophie, vereinfacht die Principien, die blos aus der Beobachtung der Dinge selbst geschöpft sein wollen. Alles in der Natur müsse aus Stoff und Kraft, aus der Materie und dem Streit der ihr inwohnenden Kräfte erklärt werden, deren Wirksamkeit in der Ausdehnung und Zusammenziehung bestehe, die dem Licht und Dunkel, der Wärme und Kälte gleichzusetzen seien und sich in Sonne und Erde centralisiren. Wie unentwickelt die Begriffe des Telesio sein mögen, so drängt sich hier in den Mittelpunkt der Naturphilosophie schon die Lehre von den Naturkräften und die Ahnung von deren Einheit. Die Wärme gilt nicht mehr als Stoff, sondern als Bewegung und Ursache der Bewegung, und als deren Wirkungen Feuer, Luft und Wasser. Damit ist die aristotelische Physik in einem ihrer Hauptpunkte, der Lehre von den

Elementen, durchbrochen, und da alles aus natürlichen Kräften erklärt sein will, so muß auch das Erkennen aus dem Empfinden, die Vernunft aus der Sinnlichkeit, das sittliche Verhalten aus dem Begehren, die Tugenden aus dem Selbsterhaltungstriebe abgeleitet werden. Die theologischen und religiösen Fragen bei Seite gesetzt, ist das telesianische System durchgängig monistisch und naturalistisch. Sein Hauptwerk „über die Erforschung der natürlichen Ursachen" erschien in erster Gestalt 1565, in vollendeter 1587.

Diese Lehre übt durch ihren Gegensatz gegen Aristoteles unwillkürlich eine Anziehungskraft auf die platonische Denkart in ihrer von der Renaissance erneuten Form: Francesco Patrizzi aus Clissa in Dalmatien (1529—1593) vereinigt den italienischen Neuplatonismus mit der neuen, von Telesio eingeführten italienischen Naturphilosophie. Der Berührungspunkt beider liegt in der Lehre von Wärme und Licht, das Telesio als die bewegende und belebende Naturkraft nimmt, und womit die Neuplatoniker von jeher das göttliche Wesen und seine Emanationen verglichen haben. Patrizzi unterscheidet und vereinigt beide Bedeutungen, die natürliche und symbolische, und läßt das körperliche und geistige Licht von der Einheit des göttlichen Urlichts abstammen, dem Urquell aller Dinge, woraus die Reihe der Emanationen hervorgeht. Dies ist der Grundgedanke, den er in seiner «Nova de universis philosophia» (1591) durchzuführen gesucht. In diesem System findet auch der Begriff der Weltseele seine Stelle, so daß Patrizzi innerhalb der italienischen Naturphilosophie Telesio und Cardano verbindet. Doch erscheint seine Lehre in ihrem zwar dem Aristoteles feindlichen, aber der Kirche zugewendeten Platonismus als ein rückläufiger Schritt in dem Gange dieser neuen, naturalistisch gerichteten Philosophie.

Auf dem Wege, den Telesio ergriffen, handelt es sich nicht mehr um die Erneuerung des Aristoteles oder Plato, nicht um den Streit ihrer wiedererweckten Schulen, sondern um die Renaissance der Natur selbst im Geiste der Menschen, um die volle, rückhaltlose Bejahung des Naturalismus, der jede Geltung transscendenter Vorstellungen als fremden Blutstropfen in seinen Adern, als todte Scholastik, als Knechtung der Natur durch die Theologie empfindet und empört von sich ausstößt. Was Aristoteles von Plato gesagt hatte: «amicus

Plato, magis amica veritas!» gilt jetzt von der Natur selbst. Sie wird der Gegenstand enthusiastischer Begeisterung und Liebe. Wie Machiavelli den Staat vergöttert, den Kirchenstaat und das Papstthum selbst gehaßt und für den Grund der politischen Uebel erklärt hatte, so wird jetzt die Natur vergöttert und die Kirchenlehre bekämpft bis in die Wurzeln des christlichen Glaubens. Diesen kühnen, durch den Geist der italienischen Renaissance und ihrer Naturphilosophie geforderten Schritt thut der Dominikanermönch Giordano Bruno aus Nola im Neapolitanischen (1548—1600), der das Ordenskleid wegwirft und sich in die abenteuerliche Weltfahrt flüchtet, wie einst drei Jahrhunderte vor ihm sein Landsmann Thomas von Aquino alles gewagt hatte, um sich aus der Welt in die Kutte der Dominikaner zu flüchten. So wandeln sich die Zeiten! Bruno repräsentirt die naturalistisch gesinnte Renaissance, wie Machiavelli die politisch gesinnte. Sein Thema ist die Vergötterung der Natur und des Universums, die göttliche Alleinheit, der Pantheismus im Gegensatz gegen alle kirchlichen Vorstellungen; diese Lehre bewegt sein Denken und Dichten und gilt ihm als eine völlig neue Weltanschauung, als der neue Bund der Religion und Erkenntniß, den er als Philosoph und Dichter verkündet. Er hat die Mönchskutte mit dem Thyrsus vertauscht! Den Philosophen des Alterthums, die den göttlichen Kosmos bejaht und gelehrt haben, fühlt er sich geistesverwandt: dem Pythagoras und Platon, der Stoa und dem Epikur. Sie stehen ihm um so näher, je weniger dualistisch und der natürlichen Ordnung der Dinge gemäßer ihre Vorstellungen waren: daher hält er Platon höher als Aristoteles, Pythagoras höher als Platon, Epikur und Lucrez höher als die stoische Lehre. Dagegen verwirft er die Scholastik, insbesondere die aristotelische, und vor allen Duns Scotus, der die Natur der göttlichen Willkür preisgegeben. Wie das System der Dinge nur eines sein kann, so müssen demgemäß sich unsere Begriffe systematisch und tabellarisch ordnen lassen: daher interessirt und beschäftigt ihn die sogenannte „lullische Kunst“. Gegen den Dualismus zwischen Gott und Welt, Form und Materie erhebt er die durchgängige Einheit der Gegensätze, die zuerst an der Schwelle der Renaissance der tiefsinnige Nikolaus Cusanus ausgesprochen, und macht sie zum Princip seiner Lehre. Ihm erscheint das Universum

als die wahre und alleinige Offenbarung Gottes: daher widerstreitet er dem Glauben an den persönlichen Gottmenschen, auf dem das Christenthum beruht, und der Lehre von der sündhaften Natur, worauf der Katholicismus seine Rechtfertigung blos durch die Kirche und der Protestantismus seine Rechtfertigung blos durch den Glauben gründet; das lutherische Axiom «sola fide» ist so wenig nach seinem Sinn als das römische «nulla salus extra ecclesiam». Die Natur allein ist das Reich Gottes, das nur in der lebendigen und wahren Anschauung der Dinge, nicht in Büchern zu finden und nicht durch Wortkünste zu erreichen ist; von dem Drange nach Erkenntniß der Natur ganz erfüllt, ist Bruno dem philologischen Geist der Renaissance, dem Formalismus, der Logik und Rhetorik abgeneigt. Hier rührt sich schon der Naturalismus gegen den Humanismus im engeren Sinn.

Aus Brunos pantheistischer Grundanschauung, die alles außer- und überweltliche Dasein Gottes verneint und als dessen volle Gegenwart das Universum betrachtet, folgt unmittelbar die Gleichung zwischen Gott und Welt, die Lehre von der unbedingten Immanenz Gottes. „Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen, Natur in sich, sich in Natur zu hegen." Also ist das Universum gleich Gott unbegrenzt und unermeßlich, zahllose Welten umfassend, der gestirnte Himmel ist nicht mehr die Decke des Weltgebäudes, die Erde nicht mehr das unbewegte Centrum der Welt, es giebt überhaupt kein solches absolutes Centrum, selbst die Sonne ist nur in relativem Sinne central, als Mittelpunkt des Planetensystems. Daher ist Bruno einverstanden mit der kopernikanischen Weltansicht, die ihm vorausgeht, die er gegen das aristotelische und ptolemäische System vertheidigt, dem sich die kirchliche Weltanschauung angepaßt hatte; er geht in seinen Folgerungen weiter als Kopernikus und ist schon ein Vorläufer Galileis. Ob zwischen der pantheistischen und kopernikanischen Lehre ein nothwendiger und endgültiger Zusammenhang stattfindet, ist hier nicht die zu untersuchende Frage. So viel ist einleuchtend, daß aus der Verneinung des geocentrischen Systems die Verneinung des begrenzten Weltalls, die Bejahung des unbegrenzten hervorgehen mußte, womit die gewöhnlichen Vorstellungen der Transscendenz fallen und sich die Gleichung zwischen Gott und Uni-

versum darbietet. Man kann auf die kopernikanische Weltansicht die pantheistische gründen und umgekehrt aus dieser die Richtigkeit jener folgern. Dies war der Weg, den Bruno nahm. Er ist wegen seiner Uebereinstimmung mit Kopernikus der fortgeschrittenste unter den italienischen Naturphilosophen, wie um seines Charakters willen der kühnste und genialste.

Nun muß die göttliche Alleinheit so begriffen werden, daß in der Natur der Dinge nichts ist und geschieht, was nicht aus der göttlichen Natur hervorgeht; diese ist die alles umfassende und in sich tragende, alles erzeugende und bewegende, alles durchdringende und erkennende Einheit: Materie, Kraft und Geist in Einem. Das Verhältniß zwischen Gott und Universum ist demnach gleich der nothwendigen Ordnung der Dinge oder der Natur. Brunos Alleinheitslehre ist naturalistisch. Gott verhält sich zur Welt als die wirkende Natur zur bewirkten, er ist «natura naturans», die Erscheinungswelt ist «natura naturata»; Gott als die ursächliche Natur oder die alles erzeugende Kraft ist zugleich Materie und Geist, Stoff und Intelligenz, Ausdehnung und Denken. Hier erkennen wir in Bruno den Vorläufer Spinozas. Aber die Natur ist zugleich ein lebendiges und göttliches Kunstwerk, in welchem der innerlich wirkende Künstler sich selbst abbildet und offenbart, von der bewußtlosen Natur fortschreitend zur bewußten, von dem materiellen Ausdruck seiner Ideen zu dem geistigen, von den «vestigia» zu den «umbrae», welche die Abbilder der göttlichen Ideen in uns sind. Diese naturgemäße und fortschreitende Offenbarung Gottes in der Welt ist ein Entwicklungsproceß, dem die göttlichen Zwecke oder Weltgedanken als treibende Kräfte inwohnen, und aus dem sie als Erkenntnißobjecte hervorgehen, wie die Frucht aus dem Samen. Das Universum, als lebendiges Kunstwerk betrachtet, ist Gottes Selbstentwicklung. Gott verhält sich demnach zur Welt als der Entwicklungsgrund zu dem ganzen Umfange und Reichthum aller Entwicklungsformen und Stufen, wie der Keim zur Entfaltung, wie der Punkt zum Raum, das Atom zum Körper, die Monas zur Zahl: daher ist Gott das Kleinste und Größte und bildet in Wahrheit die Einheit aller Gegensätze; in ihm ist die Welt, wie schon Cusanus gesagt hatte, potentiell enthalten, in unentfalteter Anlage, im Zu-

stande der «implicatio», in der Welt ist Gott im Zustande der «explicatio», der unendlichen Fülle und Entfaltung seiner Kräfte. So erscheint das Universum als ein Entwicklungssystem, dessen Elemente die unentfalteten Entwicklungskräfte oder Monaden der Dinge sind. Hier erkennen wir in Bruno den Vorläufer unseres Leibniz. Die italienischen Schriften, die er in London herausgab (1584), liegen in der Richtung, die Spinoza vollendet, wogegen die lateinischen Lehrgedichte, die er in Frankfurt a. M. veröffentlichte (1591), kurz bevor er seinem Verhängniß entgegenging, schon die Monadenlehre vorbilden. Nachdem er durch Verrath in die Hand der Inquisition gefallen, wollte er, selbst von jenen «eroici furori» seines Glaubens erfüllt, sein Schicksal zuletzt durch keinen Widerruf mildern und erduldete den 17. Februar 1600 zu Rom den Feuertod ohne jedes Zeichen der Furcht. „Ihr zittert mehr als ich!" rief er im Angesicht des Scheiterhaufens seinen Richtern zu. Er war kein Atheos, sondern ein „Philotheos". Seine Lehre von dem göttlichen und unermeßlichen Weltall, die er wie eine neue Religion empfunden und verkündet, bildete das Hauptziel der Anklagen; er ist für den Pantheismus gestorben, der ihn die neue Weltansicht des Kopernikus bejahen und vertheidigen hieß. Zwei Jahrtausende nach dem Tode des Sokrates!

Aber soweit Bruno der neuen Zeit entgegengeht im leidenschaftlichen Kampfe gegen die Kirche des Mittelalters, so ist er doch nur ein Mann der philosophischen Renaissance, nicht der neuen Philosophie; er ist weniger selbständig, als er zu sein glaubt, Neuerer mehr der Absicht als der Wirkung nach, origineller durch seinen Charakter und seine Individualität, als durch seine Ideen, die zum guten Theil aus der Geistesatmosphäre des wiederbelebten Alterthums herrühren und ihn sympathisch anwandeln. Ueberhaupt muß von der italienischen Naturphilosophie gesagt werden, daß ihr Compaß zwar unverkennbar auf die neue Zeit hinweist, aber unter den mächtigen Einflüssen der Vergangenheit starke Ablenkungen erfährt und daher noch unsicher schwankt. Sie ist nicht der Anfang und die Begründung der neuen Philosophie, sondern der Uebergang vom Mittelalter durch die Renaissance zu derselben, daher mischen sich in ihr die Geistesströmungen der Vergangenheit und Zukunft, und sie

empfindet die dreifache Anziehungskraft, welche das Alterthum, das kirchliche Weltalter und das Vorgefühl der neuen Zeit ausüben. In keinem erscheint diese Mischung, die zu originell ist, um für gewöhnlichen Eklekticismus zu gelten, umfassender und großartiger, als in dem letzten und jüngsten dieser Reihe, Tommaso Campanella aus Stylo in Calabrien (1568—1639), dem Landsmann und jüngeren Zeitgenossen Brunos. Wie dieser, ist Campanella ein Dominikaner von feuriger und poetischer Einbildungskraft, den die telesianische Naturphilosophie mächtig ergreift und mit sich fortreißt; wie dieser, wird er verfolgt, weniger aus kirchlichen als politischen Gründen, denn er steht im Verdacht einer Verschwörung gegen die spanische Herrschaft und büßt diesen Verdacht mit siebenmaliger Folter und siebenundzwanzigjährigem Gefängniß in fünfzig verschiedenen Kerkern (1599—1626). Mit Telesio, von dem er ausgeht, Patrizzi und Bruno bekräftigt er den antiaristotelischen Charakter der neuen Naturphilosophie, er nimmt, wie Patrizzi, die telesianisch-platonische und kirchenfreundliche Richtung, aber in völligem Gegensatz zu Bruno bejaht er die kirchliche Weltherrschaft und stiftet in seiner Lehre einen Bund zwischen der italienischen Naturphilosophie und der scholastischen Staatslehre, zwischen Telesio, dem Begründer des Naturalismus, und Thomas, der theologischen Autorität der Dominikaner. Von der Höhe der Spätrenaissance fällt Campanella in seinen politischen Ansichten auf einen Standpunkt vor Dante zurück und stellt sich in erbitterten Gegensatz gegen Machiavelli, diesen echten Repräsentanten der politischen Renaissance, der ihm diabolisch erscheint. Zugleich gründet sich diese merkwürdige Mischung telesianisch-platonischer und thomistischer Vorstellungen, diese Synthese zwischen italienischer Naturphilosophie, neuplatonischer (areopagitischer) und scholastischer Theologie auf Principien, die Campanella als den Progonen der Begründer der neuen Philosophie erscheinen lassen; er verhält sich zu Bacon und Descartes, insbesondere zu dem letzteren, ähnlich wie Bruno zu Spinoza und Leibniz.

Die natürliche Erkenntniß der Dinge gründet sich auf unsere äußere und innere Erfahrung; jene besteht in der sinnlichen Wahrnehmung und ist sensualistisch, diese ist reflexiv und besteht in der Selbstbetrachtung, in der unmittelbaren Gewißheit unseres eigenen

Seins, in dem zweifellosen: „Ich bin". Hier ist der Punkt, in welchem Campanella an Descartes grenzt und den Anfang der neuen Philosophie zu anticipiren scheint. Wir erkennen unmittelbar nicht blos unsere Existenz und deren Schranke, sondern auch was wir sind, und worin die Natur unseres Wesens besteht: nämlich in der Kraft des Erkennens und Wollens. Ich bin ein vermögendes, vorstellendes, wollendes Wesen. Dies sind meine unmittelbar einleuchtenden Grundbeschaffenheiten oder „Primalitäten": das Vermögen vollendet sich in der Macht, das Vorstellen in der Erkenntniß oder Weisheit, das Wollen in der Liebe. Aber da mein Wesen beschränkter Natur ist, so bin ich auch dem Gegentheil dieser Vollkommenheiten unterworfen, der Ohnmacht, der Unwissenheit und dem Haß. Nun fordert die Erkenntniß die Einheit und den Zusammenhang aller Wesen, deren Grundbeschaffenheiten daher einander analog sein müssen. So erleuchtet mir meine Selbstgewißheit unmittelbar die letzten Principien oder die Urgründe der Dinge. Aus jenen «primalitates» des eigenen Wesens erkennt Campanella die «proprincipia», die das Thema seiner neuen Metaphysik ausmachen. Die bewußtlosen Naturwesen unter mir sind in niederer Potenz, was ich in höherer bin; Gott ist in höchster und absoluter Potenz, was alle endlichen Wesen in niederer sind: er ist Allmacht, Weisheit und Liebe. Es giebt daher kein wirkliches Ding, das sein Dasein nicht zugleich fühlt und begehrt, das nicht kraft seiner Natur empfindet und will, wenn auch in bewußtloser, dunkler Weise. Jedes wirkliche Sein ist zugleich Selbstempfindung, Wille zum Sein, Trieb zur Selbsterhaltung. Aus dem Leblosen kann nie Lebendiges, aus dem Empfindungslosen nie Empfindung und Perception hervorgehen, daher sind Vorstellungs- und Willenskraft die Urkräfte, die alles Dasein begründen, beleben und den Stufengang der Dinge hervorbringen. In dieser tiefsinnigen Anschauung finden wir Campanella auf dem Wege zu Leibniz und in demselben Maße dem Spinoza entgegengesetzt, als Bruno demselben verwandt war; er steht zwischen Telesio und Descartes, mit Bruno zwischen Telesio und Leibniz, aber nicht auch gleich Bruno zwischen jenem und Spinoza. Die telesianische Lehre von dem Gegensatz und Streit der Kräfte in der Natur der Dinge begründet Campanella dadurch, daß Sinn und Empfindung

in allen Dingen leben, daß aus ihrem Selbsterhaltungstriebe, dem Willen zum Dasein, der schon dem Widerstand der trägen Masse inwohnt, Sympathie und Antipathie, Anziehung und Abstoßung folgen, er begründet sie aus dem «sensus rerum», dem originellen Thema seiner ersten philosophischen Schrift, die schon den Grundgedanken seiner Metaphysik enthält und in demselben Jahre in Neapel erscheint, als Patrizzis neue Philosophie in Ferrara und Brunos lateinische Lehrgedichte in Frankfurt (1591).

Wird die Welt vom Standpunkt der natürlichen Dinge aus betrachtet, so erscheint sie als Entwicklung, als ein Stufengang zunehmender Vollkommenheit und Erleuchtung, die sich in Gott vollendet; wird sie von Gott aus betrachtet, so erscheint sie als das Geschöpf der allmächtigen Weisheit und Liebe, das im Unterschiede von Gott endlich und unvollkommen sein muß und daher, je weiter es sich von Gott entfernt, ein Stufenreich zunehmender Unvollkommenheit und Verdunklung bildet, in welchem auch die Zwischenreiche der Ideen, Geister und Seelen nicht fehlen dürfen. Die Geisterwelt begreift auch die Ordnungen der Engel, die himmliche Hierarchie in sich, die der Areopagit gelehrt hatte. Campanellas Schöpfungslehre hat ihr nächstes Vorbild in Thomas, die Vorstellung der abwärts steigenden Stufen des Universums hat das ihrige in der neuplatonischen Emanationslehre. Aber in der Menschheit steigt die Geisterwelt aus dem dunkeln Schoße der Natur wieder empor, aufwärts gerichtet, sie soll ein neues Lichtreich, einen „Sonnenstaat" bilden, ein Abbild des göttlichen Reichs. Es soll eine Herde und ein Hirte sein. Darum fordert Campanella die Einheit und Centralisirung der Religion, der Kirche und des Staats: ein Weltreich, welches die stufenförmig geordnete Menschheit in sich vereinigt, unter einem Universalherrscher, über dem der Statthalter Gottes auf Erden thront, das Oberhaupt der Weltkirche als Abbild der göttlichen Allmacht, der römische Papst. Eine poetische, rückwärtsschauende, ernstlich gemeinte Reconstruction des kirchlichen Weltalters aus den Zeiten Innocenz III., ein philosophisches Traumbild ,nachdem schon Dante die weltliche Macht des Papstthums, Machiavelli auch die kirchliche verwünscht und die Reformation bereits den unheilbaren Riß gemacht hatte! Aber warum sollte die Phantasie der Renaissance, welche die

magische Kraft der Todtenbeschwörung besaß, in einem ihrer Spätlinge nicht auch dieses Ideal des Mittelalters noch einmal träumen? War doch zwischen dem platonischen Staat und der römischen Kirche eine alte Verwandtschaft, die den einsamen Campanella in seinem Kerker überwältigen und inspiriren konnte!

7. Die Skepsis als Folge der Renaissance.

Schon in dem letzten Zeitalter der Scholastik hatte der Glaube die Erkenntniß nicht mehr als dienende Stütze, sondern nur noch als beengendes Joch empfunden und sich durch die nominalistische Erkenntnißlehre davon befreit. Die menschliche Einsicht war auf die natürliche und sinnliche Welt hingewiesen worden mit dem Bewußtsein, daß ihre Mittel nicht im Stande seien, das Wesen der Dinge zu erfassen. So lag schon in jener scholastischen Erkenntnißlehre, welche Glauben und Wissen getrennt hatte, in Rücksicht auf das letztere eine skeptische Richtung. Die Renaissance erschüttert den kirchlichen Glauben und die Geltung der jenseitigen und übernatürlichen Welt, sie belebt von neuem die philosophischen Systeme des Alterthums, deren keines die wissenschaftliche Befriedigung gewähren kann, welche der Geist des neuen Zeitalters sucht und bedarf; sie berechtigt die freie Mannigfaltigkeit der individuellen Ansichten und ist selbst keineswegs gesonnen, sich in das Joch eines Systems zu fügen. Eine solche Herrschaft, welche die Erkenntniß centralisirt, widerstreitet dem Ursprunge und der Sinnesart der Renaissance von Grund aus. Es ist daher ein ganz natürliches Ergebniß, wenn die Bildung der Renaissance, selbst unvermögend ein wahrhaft neues System zu erzeugen, zuletzt in eine Skepsis ausläuft, die dieses Unvermögen offen bekennt und den Glauben an die Erkenntniß der Wahrheit unter die menschlichen Selbsttäuschungen rechnet.

Dem skeptischen Bewußtsein solcher Art ist durch Bildung und Zeitalter eine Richtung nahe gelegt, die an die Sophistik der Alten erinnert, worin der Zweifel dem persönlichen Selbstgenuß dient und das intellectuelle Machtgefühl des Individuums so gewaltig steigert, daß sich dasselbe einbildet, auf einer Höhe zu stehen, der die Reiche des Glaubens und Wissens unterworfen scheinen. Der Mensch dünkt sich wieder einmal „das Maß aller Dinge"; es steht bei ihm, ob er

den Glauben heute vertheidigen und morgen verhöhnen will. Diesen Zug einer eitlen und prahlerischen Sophistik mußte die italienische Renaissance noch ausprägen, und sie hat den entsprechenden Charakter in einem jüngeren Zeitgenossen Brunos und Campanellas gefunden, einem Manne, dessen persönliches Selbstgefühl schon in den Größenwahn übergeht: er hieß Lucilio Vanini und nannte sich „Giulio Cesare Vanini" (1585—1619). In einem seiner Gespräche läßt er den Unterredner in höchster Bewunderung über die Macht seines Räsonnements ausrufen: „entweder du bist ein Gott oder Vanini!" Bescheiden antwortet er: „ich bin Vanini!" In seinem „Amphitheatrum" (1615) wollte er als Gegner der Philosophen des Alterthums und als Sachwalter des Christenthums, der Kirche, des tridentinischen Concils und der Jesuiten erscheinen; schon im nächsten Jahr schrieb er jene „Dialoge über die Natur, die Königin und Göttin der Sterblichen", worin die religiösen und christlichen Glaubenssätze die zwar durch die Gespächsform verdeckte, aber unverkennbare Zielscheibe der Ironie und des Spottes sind. Ein Jahrhundert ist seit Pomponazzi vergangen, der den Naturalismus gegen die Kirche ins Feld geführt und den Zweifel am Glauben vorsichtig begründet und verhüllt hatte; Vanini folgt Pompanazzis Vorbild und Spuren, ohne den Ernst und die Originalität der Forschung, er spielt gegenüber der Kirche fast gleichzeitig den sophistischen Apologeten und den frechen Spötter. Aber das Zeitalter, das von der Gründung des Jesuitenordens, dem tridentinischen Concil und der Bartholomäusnacht herkam, verstand sich nicht mehr auf solche Scherze und ließ den Vanini wegen seiner Dialoge zu Toulouse den Feuertod sterben (1619). Nicht durch seinen Charakter und seine Werke, nur durch dieses tragische Schicksal, das größer ist als der Mann, erscheint Vanini neben Giordano Bruno.[1]

Es giebt eine skeptische Weltansicht, die als reife Frucht gesammelter Erfahrung und Lebensweisheit aus der Bildung der Renaissance hervorgeht und den Schlußpunkt ihrer philosophischen Entwicklung bildet. In dieser bunten Mannigfaltigkeit philosophischer Lehrmeinungen und Systeme ist bei keinem die Ueberzeugungskraft

---

[1] Fr. Fiorentino: Bernardino Telesio. Vol. II pg. 211—222.

der Wahrheit, vielmehr geben sie durch ihren Widerstreit den Beweis ihrer intellectuellen Ohnmacht, die bei einer solchen Fülle von Bildung, einem solchen Reichthum von Geisteskräften, wie das Zeitalter besitzt, in der menschlichen Natur selbst begründet sein muß. Daher ist die richtige, an der Erfahrung erprobte, aller intellectuellen Herrschsucht und Großthuerei abgeneigte Selbsterkenntniß die Aufgabe und das Ziel, auf welche der gesammte geistige Weltzustand hinweist. Je richtiger und unverblendeter man sich selbst beobachtet, um so besser erkennt man die anderen und gewinnt den Standpunkt einer ruhigen und menschenkundigen Betrachtung der Dinge. «C'est moi, que je peins!» Dies ist der Standpunkt, auf welchem Michel de Montaigne (1533—1592) im Schlußpunkt der philosophischen Renaissance erscheint; dieser Satz ist das ausgesprochene und durchgängige Thema seiner Selbstschilderungen oder Essays (1580—1588). Seine Erziehung war ganz im Geiste der Renaissance gehalten, seine Denkweise die Frucht dieser Erziehung; Montaigne kannte sich selbst und niemand wußte besser als er die Macht der erziehenden Einflüsse zu schätzen, die von den Zeitaltern und Sitten abhängen und selbst die Meinungen der Menschen heranbilden. In der Menschenwelt wechseln die Individuen, in diesen die Stimmungen und Lebenszustände, mit diesen die Meinungen. Wer die Entstehungsweise der letzteren kennt, wird keiner eine objective Geltung einräumen und jede als eine Frucht individueller Entwicklung anerkennen. Daher begleitet Montaignes skeptische Richtung ein Zug wohlthuender und menschenkundiger Toleranz, auch im Hinblick auf die religiösen Glaubensdifferenzen, die in Frankreich die Bürgerkriege erzeugt hatten; er verwirft den Wahrheitsdünkel philosophischer Systeme und die aufgeblasene Gelehrsamkeit, die Commentare auf Commentare häuft; er achtet überall das individuelle Recht der Meinungen, und gerade in dieser Anerkennung zeigt sich Montaigne als Zögling der Renaissance und seine Skepsis als das Ergebniß ihrer Bildung. Je wankelmüthiger und gebrechlicher die Welt menschlicher Vorstellungen und Ansichten, Gesetze und Sitten erscheint, um so mächtiger erhebt sich die Geltung der unverrückbaren, von menschlicher Wandelbarkeit unabhängigen Ordnung der Dinge in dem gesetzmäßigen und constanten Gange der Natur, dem lebendigen

Buche der Schöpfung, das schon Raymund von Sabunde in seiner natürlichen Theologie (1436) Gottes unverfälschte Offenbarung genannt hatte. Montaigne hat in seiner Jugend Raymunds Werk übersetzt und in dem umfassendsten seiner Essays vertheidigt. Dem Glauben an die menschliche Erkenntniß und deren künstliche Machwerke setzt er den Glauben an die Natur in seiner Einfachheit und Uebereinstimmung mit Gottes positiver Offenbarung entgegen; er weiß keinen bessern Rath, als sich der Natur zu überlassen und ihrer Richtschnur zu folgen. In diesem Glauben an die Natur erscheint Montaigne als ein Vorläufer Rousseaus, auch darin, daß er diesen Glauben auf Selbstbeobachtung gründet und in der Form der Selbstschilderung ausspricht. «C'est moi, que je peins!» „Ich studire mich selbst: das ist meine Metaphysik und Physik.“ Dieses Wort unseres Skeptikers konnte auch Rousseau zu seinem Wahlspruch machen.

Montaigne steht an der Schwelle der neuen Philosophie, die er nicht überschreitet. Diese beginnt, wo jener endet: mit dem auf die Selbstbeobachtung und Selbstprüfung gegründeten Zweifel, der auch den Glauben an die Natur, aber an die Erkennbarkeit derselben in sich schließt. Es ist der die Erkenntniß suchende und erzeugende Zweifel, der Bacon und Descartes, die Begründer der neuen Philosophie, bewegt. Montaignes Vater war ein Landsmann Bacons, welcher die Form der „Essays“ zum Vorbilde seiner ersten bedeutenden Schrift nahm; Montaigne selbst ist der Landsmann Descartes'. Er ist der Typus und Führer einer skeptischen Denkart, die sich ihm anschließt und in Südfrankreich gleichsam die letzte Station bildet zwischen der Renaissance und Descartes. In dem Prediger Pierre Charron (1541—1603) wird diese Skepsis zur verstärkten Hinweisung auf den religiösen Glauben, in dem Professor der Medicin Franz Sanchez (1562—1632) wendet sie sich zur naturgemäßen Beobachtung der Dinge. Ihr bewegender Grundgedanke liegt in dem Worte Charrons: „Das wahre Studium des Menschen ist der Mensch!“

Sechstes Capitel.

Das Zeitalter der Reformation.

Der Ursprung der neuen Philosophie ist durch eine epochemachende That bedingt, welche die Grundlagen der mittelalterlichen Bildung erschüttert, die Schranken derselben aufhebt und durch die Vereinigung aller zum Durchbruch erforderlichen Kräfte die gesammte menschliche Weltanschauung dergestalt umbildet, daß die Fundamente für ein neues Zeitalter der Cultur befestigt sind. Diese umfassende und gründliche Umbildung, die sich keineswegs blos auf die kirchlichen Veränderungen einschränkt, ist die Epoche der Reformation, welche die Grenzscheide bildet zwischen dem mittleren und neuen Weltalter. Nie ist in der Welt Größeres in kürzerer Zeit geschehen. In der Spanne eines halben Jahrhunderts ist das menschliche Bewußtsein in allen seinen Hauptformen umgestaltet und verändert, eine Menge reformatorischer Kräfte strömen zusammen, um das Mittelalter aus den Fugen zu heben, sie wirken auf den verschiedensten Gebieten durchbrechend, unabhängig von einander und zugleich in bewunderungswürdigem Einklang. Wir haben die Uebergangsstufen kennen gelernt, in denen die Renaissance dem neuen Zeitalter zustrebt; jetzt soll sich zeigen, in welchen Punkten sie in die reformatorische Epoche selbst eingreift.

Der Mensch hat zwei Objecte, die er unmittelbar vorstellt: die Welt und sich selbst. In dem Zusammenhang und der Entwicklung dieser beiden Vorstellungen besteht seine Weltanschauung und in dieser die höchste Form seiner Bildung; beide sind der Selbsttäuschung unterworfen und nur in dem Grade wahr, als sie die Blendungen durchschaut und sich vom Schein der Dinge befreit haben. Die erste Vorstellung, deren Object die vorhandene Welt ist, möge die äußere Weltanschauung, die andere, deren Object in dem menschlichen Wesen selbst besteht, die innere heißen. Diese vollendet sich in der Gewißheit eines höchsten Endzwecks, dem wir dienen, einer höchsten Macht, von der wir abhängen, sie ist in dieser Form *religiös*; die äußere dagegen findet in der vorhandenen Welt

ihre bestimmten Objecte und Aufgaben. Die gegebene Welt ist die Menschheit, in deren Entwicklung wir begriffen sind, der Weltkörper, auf dem die Menschheit lebt, das All oder der Kosmos, in dem sich dieser Weltkörper befindet: die Menschheit, die Erde, das Weltall sind demnach die Objecte, auf welche unsere äußere Weltanschauung sich bezieht. Wir unterscheiden demgemäß in ihrem Gebiet drei große Gesichtskreise menschlicher Bildung: den geschichtlichen, geographischen und kosmographischen. Der Gegenstand des ersten ist die Menschheit in ihrer Entwicklung, der des zweiten die Erde als das Wohnhaus der Menschen, der des dritten das Universum als der Inbegriff der Weltkörper. Von diesen Formen unserer äußeren Weltbetrachtung unterscheiden wir als die tiefste unser inneres religiöses Bewußtsein. Vergleichen wir die Vorstellungsweisen, die auf allen diesen Gebieten vor der Reformation geherrscht haben, mit denen, die nach derselben gelten, so zeigt der erste Blick die größten Veränderungen; die menschliche Weltanschauung erscheint in allen ihren Theilen, in allen ihren wesentlichen Bedingungen von Grund aus umgebildet. Eben diese Umbildung ist die Reformation selbst.

I. Die neue Weltanschauung.

1. Der historische Gesichtskreis.

Zuerst erfährt der geschichtliche Gesichtskreis eine durchgreifende Erweiterung und Umbildung, die das Bewußtsein, dessen Gegenstand die Menschheit selbst ist, von seinen mittelalterlichen Schranken befreit. Zwischen der heidnischen und christlichen Welt liegt, aus dem Gesichtspunkt des Mittelalters gesehen, eine unübersteigliche Kluft, ein Gegensatz, der jeden Zusammenhang ausschließt und den die augustinische Lehre dem Glaubensbewußtsein der Kirche tief eingeprägt hatte. Eben so tief ist die Unwissenheit und das Dunkel, worin das Mittelalter gegenüber dem Alterthum und der classischen Bildung sich befindet. Die Kirche selbst hat das Interesse gehabt, den Glauben an ihren göttlichen Ursprung dadurch zu heben, daß sie ihre geschichtlich und menschlich bedingte Entwicklung geflissentlich verdunkelt. In dem Bewußtsein des Mittelalters fällt auf die Menschen=

welt, ihren Zusammenhang und ihre Geschichte nur so viel Licht, als die Kirche von oben hereinscheinen läßt, und in dieser Beleuchtung ist eine geschichtswissenschaftliche Weltanschauung nicht möglich. Die Wiederbelebung der classischen Studien durchbricht auf diesem Gebiet die kirchlichen Schranken, das Alterthum wird von neuem entdeckt, das Gefühl der Verwandtschaft mit dem Geiste seiner Kunst und Philosophie durchdringt verjüngend die abendländische Welt, in der Bewunderung und Nachbildung dieser Werke des classischen Heidenthums empfindet man nicht mehr ausschließlich christlich, sondern allgemein menschlich. Die Denkweise wird mit den Studien zugleich humanistisch, Kunst und Philosophie folgen diesem Zuge. Ein neues, reiches und umfassendes Bild der Menschheit rollt sich auf, eine Fülle von Aufgaben, denen keine Grenze gesteckt ist, und die nur durch Geschichtsforschung gelöst werden können, drängt sich in den wissenschaftlichen Horizont. Wir haben Zeitalter und Cultur der Renaissance bereits in ihren Grundzügen geschildert und bezeichnen sie jetzt nicht blos als Uebergang zur Reformation, sondern als einen Bestandtheil der letzteren, das Wort im weitesten Umfange genommen: die Renaissance enthält die Reform der geschichtlichen Weltanschauung.

2. Der geographische Gesichtskreis.

Der Entdeckung der alten Welt auf dem historischen Gebiet folgt auf dem geographischen die der neuen; in Folge der ersten Entdeckung lernt die Menschheit sich in ihrer Entwicklung in immer größerer Ausdehnung kennen, in Folge der zweiten den Weltkörper, den sie bewohnt. Dort wird die Geschichtskunde, hier die Erdkunde ins Unermeßliche erweitert. Schon die Kreuzzüge, die der kirchliche Eroberungsgeist gewollt und ausgeführt, haben den Zug in die Ferne geweckt und die ersten entdeckungslustigen Reisen zur Folge gehabt, deren Ziel die Wunderländer des Orients waren. Dann kommt der weltdurstige, vom Handelsgeist erfüllte Sinn der Renaissance, den besonders die italienischen Seestädte nähren. Es ist kein Zufall, daß die großen orientalischen Reisen durch Venetianer gemacht werden und die epochemachende That selbst von einem Sohne Genuas ausgeht.

In der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts durchwandern die älteren Poli aus Venedig das östliche Asien, Marco Polo, ihr jüngerer Genosse, der sie auf der zweiten Reise begleitet, wird in China und Indien einheimisch (1271—1295) und hat durch seine Erzählungen, die er niederschreibt, sich den Ruhm erworben, „der Herodot des Mittelalters" zu werden, in derselben Zeit, wo die Kreuzzüge erfolglos enden und Dante seine Laufbahn beginnt. Jetzt erscheint der Seeweg nach Indien als das große Handelsproblem des Abendlandes, dessen Auflösung durch die Umseglung Afrikas oder im Wege der transatlantischen Fahrt gesucht wird. Dieser zweite Gedanke, der sich von den Küsten der alten Welt losreißt, ist der kühnste. In ihm, wenn es gelingt, liegt die epochemachende That.

Wenn sich Asien nach Osten in weitester Ausdehnung erstreckt und die Gestalt der Erde eine Kugel bildet, so muß sich das östliche Asien von Westen her unserem Erdtheile nähern und diese Annäherung muß um so größer, das Ziel um so erreichbarer sein, je kleiner die Oberfläche der Erdkugel ist. Unter diesen Voraussetzungen, die beide falsch sind, faßt und löst Christoph Columbus sein Problem. Sein Glaube an die Westwelt jenseits des Oceans steht fest und gründet sich noch auf einige thatsächliche Zeichen, die sicherer sind als jene Annahmen. Er entdeckt das Land im Westen, noch in der Vorstellung befangen, er habe Indien erreicht. Fünf Jahre später umsegelt der Portugiese Vasco da Gama das Südkap Afrikas und vollendet den Seeweg nach Indien.

Jetzt muß erkannt werden, daß die Welt im Westen Asien nicht ist, sondern einen Continent für sich bildet, von den östlichen Grenzen Asiens durch ein Weltmeer geschieden. Die nächsten Aufgaben sind die Entdeckung dieses Weltmeers, die Umsegelung Amerikas, die Umsegelung der Erde, die Entdeckung, Eroberung, Colonisirung der Länder des neuen Continents. In dem Zeitraum eines Menschenalters werden diese Aufgaben gelöst. Der Spanier Balboa überschreitet die Landenge von Darien und entdeckt den stillen Ocean (1513), der Portugiese Fernando Magellan (Magalhães) umsegelt die Südspitze Amerikas und entdeckt die Südsee (1520), ihm gebührt der Ruhm, die erste Weltumsegelung

begonnen und ermöglicht, wenn auch nicht selbst vollendet zu haben; der Portugiese Cabral entdeckt Brasilien (1500), Fernando Cortez, der größte der spanischen Conquistadoren, erobert Mexiko (1519—21), Pizarro entdeckt und erobert Peru (1527—31). Mit den siegreichen Kriegen der Engländer gegen die Spanier im Zeitalter der Elisabeth beginnt eine neue Epoche auf dem Gebiet des transatlantischen Lebens; sie besteht in der Verbindung zwischen Nordamerika und England, in den Anfängen einer colonialen, von germanischer Cultur getragenen Staatengründung. Francis Drake wird der erste glückliche Weltumsegler (1577 bis 1580), wenige Jahre später entdeckt Walter Raleigh die Küste „Virginiens“ und pflanzt die ersten Keime englisch-nord-amerikanischer Colonien.

Alle diese Thaten, deren jede neue Aufgaben in sich schließt, sind bedingt durch die Entdeckung des Columbus. In ihr liegt die Reform der geographischen Weltanschauung.

3. Der kosmographische Gesichtskreis.

Nachdem der menschliche Horizont innerhalb des irdischen Gebietes sich ausgedehnt hat über die Weltgeschichte, die Welttheile und Weltmeere, bleibt nur Eines übrig: die Entdeckung der Erde selbst im Universum, ihres Orts und ihrer Stellung im Weltall, die Entdeckung der Erde unter den Sternen! Dem sinnlichen Gesichtspunkte, welcher der nächste und für die Betrachtung der Weltkörper, wie es scheint, der einzig mögliche ist, muß das Weltgebäude als eine Kugel erscheinen, deren Gewölbe der Fixsternhimmel und deren fester Mittelpunkt die Erde selbst ist, um die sich Mond, Sonne und Planeten bewegen, zwischen Mond und Sonne die beiden unteren Planeten Merkur und Venus, jenseits der Sonne die drei oberen Mars, Jupiter und Saturn. Jeder dieser Weltkörper theilt die tägliche Umwälzung des Fixsternhimmels und hat zugleich eine ihm eigenthümliche (für uns durchsichtige, darum unsichtbare) Sphäre, an die er befestigt ist, und aus deren eigenen Bewegungen die verschiedenen Umläufe der Wandelsterne sich erklären. In diesem Typus geocentrischer Weltbetrachtung beharrte die Kosmographie der Alten, ausgenommen die Pythagoreer, die aus dogmatischen Gründen die

Fiction eines Centralfeuers im Mittelpunkte der Welt und zu Gunsten der Zehnzahl die einer Gegenerde gemacht hatten, sie lehrten aus falschen Voraussetzungen ein nichtgeocentrisches Weltsystem, das Daten enthielt, woraus schon im Alterthum vereinzelt die heliocentrische Hypothese hervorging. Die aristotelische Lehre vom Weltgebäude beruhte auf der geocentrischen Anschauung und der Sphärentheorie. Nun aber widersprachen die thatsächlichen Bewegungserscheinungen der Wandelsterne der Lehre von ihrem kreisförmigen, durch die Sphäre bedingten Umlauf, und da die letztere grundsätzlich galt, so blieb die Aufgabe, die Abweichungen mit derselben in Uebereinstimmung zu bringen. Die künstliche und abschließende Lösung gab im zweiten christlichen Jahrhundert der alexandrinische Astronom Ptolemäus in seinem Werke von der Anordnung des Planetensystems (μεγάλη σύνταξις, in der arabischen Uebersetzung „Almagest" genannt). Die Planeten sollen sich um die Erde radförmig in Kreisen bewegen, deren Mittelpunkt auf der Peripherie eines anderen (deferirenden) Kreises fortschreitet. Diese Kreise heißen Epicykeln, und die Linie, welche der Planet in solcher Weise beschreibt, Epicykloide. Aber der wirkliche Planetenlauf paßt keineswegs in die künstlich verschlungene Linie. In so vielen Fällen stimmt der beobachtete Ort des Planeten nicht mit dem berechneten zusammen, der Planet steht nicht genau an dem Punkt, wo er zufolge der geometrischen Construction stehen müßte; immer erscheinen neue Widersprüche zwischen der Thatsache des Planetenlaufs und ihrer Erklärung, und immer neue Epicykeln müssen herbeigeholt werden, diese Widersprüche zu beseitigen. Im Hinblick auf die Thatsachen der Planetenbewegung und auf die Einfachheit und den regelmäßigen Gang der Natur steigt das Mißtrauen gegen die ptolemäische Lehre. So unregelmäßig und verworren kann die Natur nicht handeln. Diese Lehre kann die wahre nicht sein; sie muß einer falschen Grundvoraussetzung unterliegen. Es handelt sich darum, diesen Grundirrthum zu finden.

Nun gründet sich diese ganze Anschauungsweise auf die Voraussetzung, daß sich die Planeten um die Erde bewegen und diese im Mittelpunkte der Welt steht. Um die Epicykeln los zu werden, lasse man die erste jener beiden Voraussetzungen fallen: die Planeten

bewegen sich nicht um die Erde. Jetzt werden ihre Bahnen auf die Sonne bezogen, und die Vorstellung dieser Bahnen klärt sich auf. Aus der wahren Entfernung der Planeten, welche der dänische Astronom Tycho de Brahe (1546—1601) berechnet, läßt sich beweisen, daß die Planeten in der That die Sonne umkreisen. Das ptolemäische System hat berechnet, wie sich die Halbmesser der Epicykeln zu den Halbmessern der deferirenden Kreise verhalten; Tycho berechnet das Verhältniß der ersten zu den Halbmessern der Sonnenbahn und findet, daß sich die Halbmesser der Epicykeln zu den Halbmessern der deferirenden Kreise genau so verhalten, wie zu den Halbmessern der Sonnenbahn. In jedem Punkte seines Epicykels zeigt sich der Merkur gleich weit entfernt von der Sonne, ebenso die Venus; was von den unteren Planeten gilt, läßt sich auch von den oberen beweisen. Also gilt von allen Planeten, daß die Sonne den Mittelpunkt ihrer Epicykeln bildet, oder, was dasselbe heißt, daß der deferirende Kreis die Sonnenbahn ist. In dem ptolemäischen System sind die Mittelpunkte der Epicykeln leer; jetzt erscheint als dieser Mittelpunkt aller Planetenbahnen die Sonne. Also in Rücksicht auf die Sonne erscheinen die Planetenbahnen nicht mehr epicykloidisch, sondern kreisförmig; die Epicykeln lösen sich auf, die Planeten beschreiben ihre Bahn um die Sonne in der Peripherie ihrer deferirenden Kreise. Unter dieser Voraussetzung, welche die Epicykeltheorie aufhebt und damit das ptolemäische System wesentlich verändert, ist noch die Frage offen in Ansehung des kosmischen Mittelpunkts. Es wäre möglich, daß die Sonne das Centrum der Planetenbahnen ist und sich selbst um die Erde bewegt als kosmisches Centrum. Dann würde in seiner zweiten Grundvoraussetzung das ptolemäische System gelten und mit ihm die sinnliche und kirchliche Vorstellungsweise. Diese beiden Fälle sind noch denkbar: die Planeten bewegen sich um die Sonne, die sich selbst um die Erde bewegt als den kosmischen Mittelpunkt; oder die Planeten bewegen sich um die Sonne, die zugleich den kosmischen Mittelpunkt bildet, und was als Bewegung der Sonne erscheint, ist in Wahrheit die Bewegung der Erde, die also nicht mehr ruhendes Centrum der Welt ist, sondern Planet unter Planeten. Sonne und Erde tauschen ihre Stellen und ihre Rollen im Weltall. Nach der einen Vorstellung

ist die Erde, nach der andern die Sonne der kosmische Mittelpunkt: jenes ist die geocentrische, dieses die heliocentrische Hypothese; die erste vertritt Tycho de Brahe, die zweite der deutsche Astronom und Frauenburger Domherr Nikolaus Kopernikus (1473—1543). Beide unterscheiden sich von dem ptolemäischen System darin, daß sie die Sonne in den Mittelpunkt der Planetenbahnen setzen; aber das tychonische System theilt mit dem ptolemäischen die geocentrische Voraussetzung, während das kopernikanische auch diese aufhebt und darum das alte System im Principe umstürzt. Die kopernikanische Weltansicht geht der tychonischen voraus, welche daher nicht als die Vorstufe, sondern vielmehr als der Versuch auftritt, die neue Lehre mit der alten, die kopernikanische mit der ptolemäischen zu vermitteln. Kopernikus' epochemachendes Werk „Ueber die Bewegungen der Himmelskörper" erscheint in seinem Todesjahre (1543).

Unter dem Gesichtspunkt des Kopernikus wird die kosmographische Anschauungsweise eine sehr einfache und klare. Die sinnliche Vorstellung wird gründlich verneint, indem sie zugleich höchst einleuchtend erklärt wird. Die wirkliche Achsendrehung der Erde erklärt den scheinbaren (täglichen) Umschwung des Himmels, die wirkliche Bewegung der Erde um die Sonne erklärt die scheinbare (jährliche) Bewegung der Sonne um die Erde und zugleich die scheinbar epicykloidenförmigen Bahnen der Planeten. Unter diesen Bedingungen erweitert sich die Anschauung des Weltalls ins Unermeßliche. Wenn die Erde ihren Ort im Weltraum verändert, warum erscheint diese Veränderung nicht in Rücksicht auf die Fixsterne? In den beiden Punkten der Erdbahn, die am weitesten von einander abstehen, zeigt die Erdachse nach denselben Sternen. Also eine Ortsveränderung von der Größe des Durchmessers der Erdbahn, d. h. von vierzig Millionen Meilen, erscheint im Hinblick auf die Fixsterne als verschwindend; also müssen die Fixsterne als unendlich weit oder, nach der Vorstellung der Weltkugel zu reden, der Halbmesser der Fixsternsphäre muß als unendlich groß erscheinen. Diese Widerlegung der ptolemäischen Weltanschauung ist zugleich die größte Widerlegung der sinnlichen Vorstellungsweise und darum für alle menschliche Erkenntniß ein höchst erleuchtendes Vorbild, an dem sich die nachfolgende Philosophie oft orientirt hat. Kant verglich sein Werk gern

mit dem des Kopernikus. Denn der Grundirrthum aller früheren Astronomie lag eben darin, daß sie in einer Selbsttäuschung befangen war über ihren eigenen Gesichtspunkt, den sie sich nach dem Schein der Sinne in dem ruhenden Mittelpunkte der Welt vorstellte; jetzt mußten ihr die scheinbaren Bewegungen der Weltkörper als die wirklichen, die Phänomene als reale Thatsachen vorkommen. Der Mangel der Selbstbesinnung über den eigenen Gesichtspunkt und das eigene Verhalten erzeugt die Selbsttäuschung, die unsere Vorstellungen verblendet. Es giebt in dieser Rücksicht kein Beispiel, das lehrreicher und großartiger wäre, als die Geschichte der Astronomie.

Das Werk des Kopernikus war dem Papst Paul III. gewidmet und in der Vorrede von der Hand Osianders als bloße Hypothese bezeichnet worden, während Kopernikus selbst von der Wahrheit seines Systems völlig überzeugt war. Diesem System war das tychonische mit seiner Wiederbejahung der geocentrischen Lehre entgegengetreten, und so erschien die neue astronomische Weltansicht in fraglicher Geltung und in einer wissenschaftlich bekämpften Stellung. Daher mußte die nächste Aufgabe sein, die kopernikanische Lehre durch eine Reihe neuer Beweise dergestalt zu begründen, daß ihre Wahrheit wissenschaftlich außer Frage gesetzt und das Gegengewicht der tychonischen Annahme gänzlich entkräftet wurde. Einer der größten Naturforscher aller Zeiten, in dem die italienische Renaissance das Höchste geleistet und einen Reformator der Wissenschaft erzeugt hat, führt diese Beweise: Galileo Galilei aus Pisa (1564—1642). Noch als Professor in Pisa (1587—92) reformirt er die Bewegungslehre durch die Entdeckung der Fall- und Wurfgesetze. Dieselbe Kraft der Schwere (Centripetalkraft), welche die irdischen Körper nach dem Mittelpunkte der Erde zieht, zieht die Erde nach dem der Sonne und bewirkt, verbunden mit der gleichzeitigen Kraft des Stoßes oder Wurfs (Centrifugalkraft), ihren Umlauf. Die Einsicht in die Natur der Bewegungskräfte mußte Galilei von der Wahrheit der heliocentrischen Lehre überzeugen, noch bevor er in Padua (1592—1610) seine großen astronomischen Entdeckungen machte. Im Jahre 1597 erklärt er in einem Brief an Kepler, daß er seit vielen Jahren ein Anhänger des Kopernikus sei. Die aristotelische Ansicht von der Unveränderlichkeit des Himmels (Fix=

sternsphäre) wird hinfällig, nachdem Galilei im Bilde des Schlangenträgers das Erscheinen und Verschwinden eines Sterns beobachtet hat (1604). Mit Hülfe des Fernrohrs, das er nacherfindend verbessert und zuerst auf die Betrachtung der Himmelskörper anwendet, macht er im Jahr 1610 jene bewunderungswürdigen Entdeckungen, die insgesammt die Wahrheit des heliocentrischen Systems und die Unwahrheit des geocentrischen verkünden: er entdeckt die erdartige Beschaffenheit des Mondes, die Trabanten des Jupiter, den Ring des Saturn, die wechselnden Lichtgestalten (mondähnlichen Phasen) der Venus und des Merkur, zuletzt die Sonnenflecken und deren Bewegung, woraus er die Achsendrehung der Sonne erschließt. Sie ist das Centrum des Planetensystems, nicht das ruhende und absolute Centrum der Welt. Das Universum ist unermeßlich. Die geträumte Himmelsdecke stürzt ein, wie ihr die Geister der Erkenntniß zurufen: „Schwindet ihr dunkeln Wölbungen droben!"

Galileis teleskopische Entdeckungen sind lauter Triumphe des kopernikanischen Systems. Wenn es sich so verhielte, wie Kopernikus lehrt, so müßten, hatten die Gegner eingewendet, die unteren Planeten uns ähnliche Lichtphasen zeigen als der Mond. Weil das Bedingte nicht ist, kann auch die Bedingung nicht stattfinden. Galilei entdeckt die Venusphasen und macht die Gegner verstummen.

Noch sind in der kopernikanischen Lehre zulösende Probleme, zuberichtigende Vorstellungen enthalten. Sie läßt die Planeten kreisförmige Bahnen um die Sonne beschreiben und hängt mit dieser Anschauung noch an der Sphärentheorie der Alten. Nun aber ist der wirkliche, richtig beobachtete Lauf der Planeten nicht gleichförmig, sie bewegen sich bald schneller, bald langsamer, diese wechselnde Geschwindigkeit ist bedingt durch ihre Sonnennähe und Sonnenferne, also steht die Sonne nicht im Mittelpunkt ihrer Bahnen, diese letztern sind mithin nicht gleichförmige Kreise. Demnach ist die nächste Aufgabe, die gesetzmäßige Form dieser Bahnen zu finden. Die Bewegung der Planeten muß ebenfalls gesetzmäßig sein, es muß in ihr ein bestimmtes Verhältniß zwischen den Zeiten und den durchlaufenen Räumen stattfinden: dieses Verhältniß zu finden ist die zweite Aufgabe. Die Umlaufszeit der Planeten ist verschieden, sie ist um so größer, je weiter sie von der Sonne entfernt sind; die Größe ihrer

Umlaufszeit ist bedingt durch die Größe ihrer Entfernungen, zwischen beiden muß ein bestimmtes Verhältniß stattfinden, welches zu entdecken die dritte Aufgabe bildet. Wenn diese Gesetze einleuchten, so ist die Weltharmonie, welche einst die Pythagoreer gesucht haben wirklich entdeckt in ihren wahren Figuren und Zahlen. Diese Aufgaben löst der deutsche Mathematiker und Astronom Johann Kepler aus Weil in Württemberg (1571—1630), Galileis Zeitgenosse, Bewunderer und Freund. Das erste von ihm gefundene Gesetz erklärt die Gestalt der Planetenbahnen als Ellipse, in deren einem Brennpunkte das Centrum der Sonne liegt; das zweite Gesetz bestimmt das Verhältniß der Räume und Zeiten in der Planetenbewegung: die gerade Linie vom Mittelpunkt des Planeten zum Mittelpunkt der Sonne (radius vector) beschreibt in gleichen Zeiten gleiche Flächen; das dritte Gesetz bestimmt das Verhältniß der Umlaufszeit zur Entfernung: die Quadrate der Umlaufszeiten verhalten sich, wie die Würfel der mittleren Entfernungen. Keplers Gesetze gründen sich auf seine Beobachtungen des Planeten Mars, die er in seinem Hauptwerk «Nova astronomia» niedergelegt hat (1609). So bleibt nur eine Aufgabe übrig, um die erste Epoche der neuen Astronomie zu vollenden. Was Kepler durch Beobachtung und Induction gefunden, die Gesetze der Planetenwelt, muß aus einem Princip, das schon Galilei erkannt hatte, hergeleitet oder deducirt werden: diese Aufgabe löst der größte Mathematiker Englands Isaak Newton (1642—1727) aus dem Princip der allgemeinen Gravitation.

Die astronomischen Entdeckungen, welche die neue Anschauung des Universums begründen, sind von Kopernikus ausgegangen, wie die transatlantischen von Columbus.

4. Die Erfindungen.

Mit dem Entdeckungsgeist geht der Erfindungsgeist Hand in Hand. Neue höchst wirkungsreiche Erfindungen werden gemacht, welche die großen Entdeckungen theils begleiten und unterstützen, theils durch dieselben gefordert werden und ihnen folgen. Die litterarischen Entdeckungen, die das Licht des Alterthums über die Welt verbreiten, werden begleitet von der Erfindung der Buchdrucker=

kunst, die transatlantischen sind unmöglich ohne den Compaß, die astronomischen bedürfen und fordern in ihrem weiteren Verlauf neue Instrumente sowohl der Beobachtung als der Berechnung. Keine größere Erfindung für den beobachtenden Forschungsgeist als das Fernrohr und Mikroskop, welche beide Galilei nicht selbst erfindet, aber nachconstruirt und verbessert. Für die Berechnungen, welche die Wissenschaft braucht, sind drei Erfindungen, welche die Mathematik betreffen, von der größten Bedeutung. Es ist ein Mittel nöthig, um die großen Rechnungen zu vereinfachen und zu erleichtern: dieses Mittel bieten die Logarithmen; man bedarf eines zweiten, um geometrische Aufgaben durch Rechnung lösen zu können: die analytische Geometrie entsteht durch Descartes gleichzeitig mit den Principien der neuen Philosophie; endlich ist ein drittes erforderlich, um die Größenveränderungen dem Calcül zu unterwerfen: die höhere Analysis oder Unendlichkeitsrechnung, welche Newton und Leibniz erfinden.

II. Der Conflict zwischen Kirche und Wissenschaft.

Der Proceß Galileis.

Ueberall, wo die reformatorische That die Dämme der kirchlichen Vorstellungsweise durchbricht und deren Schranken einreißt, ist der Gegensatz der alten und neuen Weltansicht zu Tage getreten, aber nirgends sind seine Züge so groß und augenscheinlich ausgeprägt, als in der Umgestaltung aller herkömmlichen Vorstellungen von Himmel und Erde, die der Geist eines neuen Archimedes wirklich aus ihren Angeln gehoben hat. Auch hat in keinem Punkte die Kirche so viele und mächtige Bundesgenossen als in der Bejahung des begrenzten und geocentrischen Weltalls, für welches die Zeugnisse der Sinne und die Autoritäten des Alterthums sprechen. Mit dem aristotelischen und ptolemäischen Weltsystem sind hier die kirchlichen Glaubensinteressen auf das Engste verknüpft. Beide passen zusammen, wie Scene und Handlung: die Erde als Mittelpunkt der Welt, die Erscheinung Gottes auf Erden, die Kirche als civitas Dei, als Centrum der Menschheit, die Hölle unter, der Himmel über der Erde, die Verdammten im Höllenreich, die Seligen im Himmelreich jenseits der

Sterne, wo die Ordnungen der himmlischen Hierarchie emporsteigen zum Throne Gottes! Dieses ganze Gebäude kirchlicher Vorstellungen wankt und stürzt in seiner greifbaren und localen Construction zusammen, sobald die Erde aufhört, das Centrum des Weltgebäudes, und der Himmel aufhört, dessen Kuppel zu sein. Es ist wahr, daß es weit tiefere, in der christlichen Religion begründete. in der Mystik bewahrte Vorstellungen von Himmel und Hölle giebt, als jene sinnlichen und localen, aber das kirchliche Machtbewußtsein des Mittelalters und der Glaube des kirchlichen Volkes leben in den letzteren und sind von ihnen unabtrennbar. Hier ist darum zwischen dem kirchlichen und kopernikanischen System ein umfassender, gründlicher, nicht zu verdeckender Gegensatz, der dem Bewußtsein der Welt einleuchten muß und um so ernsthafter hervortritt, als die Begründer der neuen Weltanschauung keineswegs kirchliche und herausfordernde Freigeister sind, wie Bruno oder Vanini, sondern glaubensgehorsame Söhne der Kirche, zugleich tiefe, dem Dienste der Wissenschaft ganz ergebene Forscher, die nichts weniger als den Bestand der Kirche erschüttern, sondern blos weltkundige, räthselhafte, aus dem bisherigen Standpunkt unbegriffene Thatsachen erklären wollen und wirklich erklären. Der Proceß, den die römische Inquisition gegen das kopernikanische System in der Person Galileis geführt hat, ist ein dauerndes und unvergeßliches Denkmal dieses Zusammenstoßes kirchlicher Satzung und wissenschaftlicher Forschung. Er fällt schon in die Anfänge der neuen Philosophie und hat auf diese selbst, wie wir sehen werden, einen verhängnißvollen Einfluß geübt.

In seiner gegen einen Jesuiten gerichteten Streitschrift über die Entdeckung und Erklärung der Sonnenflecken (1613) hatte sich Galilei zum erstenmal öffentlich für die Wahrheit der kopernikanischen Lehre ausgesprochen und dadurch den Zorn der Mönchsorden dergestalt erregt, daß er jetzt der schon aufmerksam gemachten Inquisition verdächtig erschien. Das seit siebzig Jahren verbreitete und als Hypothese geduldete kopernikanische System wurde auf Befehl Pauls V. von den sachkundigen Theologen des heiligen Officiums geprüft und verworfen; die heliocentrische Lehre sollte für vernunftwidrig und ketzerisch, die nichtgeocentrische für vernunftwidrig und irrthümlich gelten. Dieser Beschluß wurde den 24. Februar 1616 veröffentlicht.

Schon am folgenden Tage erhielt der Cardinal Bellarmin die päpstliche Weisung, den in Rom anwesenden Galilei zu ermahnen, die kopernikanische Lehre aufzugeben; wenn er sich weigerte, sollte die Inquisition gegen ihn einschreiten. Galilei unterwarf sich sogleich (26. Febr.). Es bedurfte daher keiner weiteren inquisitorischen Verhandlung, keines förmlichen und speciellen Verbots. Ueber diesen Verlauf der Sache und diese Art der Erledigung lassen der Auftrag des Papstes an Bellarmin vom 25. Februar, der Bericht des letzteren in der Sitzung des heiligen Officiums vom 3. März, das dem Galilei persönlich ausgestellte Zeugniß Bellarmins vom 26. Mai, endlich gleichzeitige briefliche Aeußerungen Galileis selbst nicht den mindesten Zweifel. Unter dem 5. März 1616 wurden durch einen öffentlichen, die kopernikanische Lehre betreffenden Beschluß von Seiten der Congregation des Index solche Schriften, welche die Wahrheit jener Lehre behaupteten, gänzlich verboten, andere vorläufig, bis zur Berichtigung. Darunter waren solche gemeint, die nach Berichtigung gewisser Stellen die kopernikanische Ansicht nicht als Wahrheit, sondern nur als Hypothese erscheinen ließen. Unter diesen befand sich das Werk des Kopernikus selbst. Es kann daher nicht zweifelhaft sein, daß nach jenen Verhandlungen im Frühjahr 1616, von denen Galilei berührt wurde, die Duldung der kopernikanischen Lehre als einer mathematischen Hypothese fortbestand. Einen weiteren Spielraum zu gewinnen, um das heliocentrische System als solches beweisen und vertheidigen zu dürfen, bemühte sich Galilei bei einem neuen Aufenthalte in Rom (1624) vergeblich, so günstig ihm Urban VIII. gesinnt war. Inzwischen hatte er durch eine zweite beißende Streitschrift gegen einen Jesuitenpater (1618) die Zahl seiner Feinde vermehrt, die ihn verderben wollten. Die ersehnte Gelegenheit kam. Im Jahre 1632 erschien mit päpstlicher Druckerlaubniß „Galileis Dialog über die beiden wichtigsten Weltsysteme, das ptolemäische und kopernikanische". Schon die Form des Gesprächs hielt die Sache innerhalb der geduldeten Grenzen hypothetischer Behandlung. Es war auf dem Titel ausdrücklich gesagt, daß keine Entscheidung gegeben, sondern nur die Gründe für jede der beiden Ansichten dargelegt werden sollten. Freilich konnte nach dem Inhalt dieser Gespräche kein Urtheilsfähiger zweifeln, auf

welcher Seite das Gewicht der Gründe war. Aber eine Verurtheilung Galileis durch die Inquisition konnte nur dann stattfinden, wenn ihm persönlich jede Art, das kopernikanische System vorzutragen, förmlich untersagt gewesen wäre. Ein solches specielles Verbot existirte nicht und war nach der Lage der Dinge unmöglich. Man wußte sich zu helfen. Das Verbot, kraft dessen allein die gewünschte Verurtheilung geschehen konnte, wurde nachträglich fabricirt und das Actenstück vom 26. Februar 1616 in diesem Sinne gefälscht. Auf diese bis in die jüngsten Zeiten unentdeckte, jetzt erwiesene Fälschung gründete sich der unerhörte Proceß, der mit Galileis Verurtheilung endete.[1] Den 22. Juli 1633 mußte der fast siebzigjährige Mann in der Dominikanerkirche Maria sopra Minerva zu Rom das kopernikanische System abschwören und verfluchen. Er blieb bis zu seinem Tod ein Gefangener, wenn auch nicht in der Haft, doch in der Hand und unter dem Auge der Inquisition. Man hat ihn weder eingekerkert noch gefoltert, und er selbst war weit entfernt, seinen Widerruf zu widerrufen. Das Wort: „Und sie bewegt sich doch!" mag Galilei gedacht haben, aber gesagt hat er es gewiß nicht. Er ließ alles über sich ergehen, um in die Freiheit seiner Gedanken und Forschungen zurückkehren zu können, die er mit Recht höher hielt, als ein solches Martyrium. Der Erde konnte die römische Kirche die Bewegung nicht verbieten, sie hat dafür die Werke des Kopernikus, Galilei und Kepler auf ihren Index gesetzt und mehr als zwei Jahrhunderte dort stehen lassen.

III. Die religiöse Reformation.

1. Der Protestantismus.

Wie gewaltig die Erschütterungen und Umbildungen sind, die auf dem Gebiet der historischen, geographischen und astronomischen Weltbetrachtung stattfinden und hier den menschlichen Horizont von seinen Schranken befreien und ins Unermeßliche erweitern, so würden sie doch für sich allein nicht hinreichen, in die geschichtliche Entwick-

[1] Galileo Galilei und die römische Curie. Nach den authentischen Quellen von Karl von Gebler (Stuttg. Cotta 1876). Ueber die Fälschung und die Geschichte ihrer Entdeckung zu vergl. S. 95—112.

lung der Menschheit selbst ein neues Lebensprincip einzuführen und im umfassenden Sinne des Worts eine Weltepoche zu machen. Diese reformatorischen Thaten tragen ihre Früchte in Kunst und Wissenschaft, d. h. auf solchen Höhen der menschlichen Bildung, die selbst in den empfänglichsten Zeitaltern immer nur wenigen zugänglich sind. Sie können gedeihen, ohne daß die Gesinnung und Erziehung der Menschheit in ihren Grundlagen geändert wird. Die Kirche hat die Renaissance gefördert, diese hat im Großen und Ganzen sich im Schoß der Kirche wohl befunden und würde sich mit der letzteren schon vertragen und abgefunden haben. Es ist nicht der im Bildungsgenuß befriedigte Unglaube der Aufklärung, den die Kirche zu fürchten hat, er ist ihr gegenüber ohnmächtig durch seine Zahl, sein Bedürfniß nach ungestörter Muße und seine Glaubensindifferenz. Selbst die Heroen der entdeckenden und wissenschaftlichen Reformation, Männer, wie Columbus, Kopernikus und Galilei, waren treue Söhne der Kirche, die niemals die Absicht gehegt, mit ihr zu brechen. Die gesammte Bildung der Renaissance war unvermögend, die Fundamente der kirchlichen Weltherrschaft dergestalt zu erschüttern, daß sie in Stücke gingen.

Die Kirche ruht auf religiösen Grundlagen und beherrscht in ihrer hierarchischen Verfassung das Volk, daher kann nur aus religiösen Motiven, die jene Grundlagen treffen und in das Herz des Volkes eindringen, der entscheidende Angriff und Kampf gegen die Kirche stattfinden. Um die Welt aus den Angeln zu heben, muß man den Punkt des Angriffs außerhalb derselben suchen. Mit der Kirche verhält es sich anders. Man muß in ihr stehen und zwar in der Tiefe des Glaubens, um die Kirchenherrschaft zu sprengen und die Grundlagen des Glaubens umzugestalten. Diese Umbildung und Erneuerung des religiösen Bewußtseins ist die Reformation im kirchlichen Sinn, ohne welche das Mittelalter trotz aller Entdeckungen fortgelebt hätte.

So wenig die Kirche zufällig und plötzlich die Form der Hierarchie und des römischen Papstthums angenommen hat, so wenig ist ihr zufällig und plötzlich die Reformation entgegengetreten. Diese ist aus der Kirche selbst hervorgegangen, in der sie allmählich gezeitigt worden; es hat nie ein kirchliches Zeitalter ohne reformatorische Be-

wegungen und Bedürfnisse gegeben. Immer hat die Kirche, mitten in der Verweltlichung, die der Gang der menschlichen Dinge herbeiführte, das vom christlichen Geist ihr eingeborene Bedürfniß nach Entweltlichung und Läuterung gefühlt, nur daß die Richtung, in welcher die Reform gesucht wurde, nach Maßgabe der Zeitalter verschieden war. Um das christliche Leben aus den Netzen der Welt zu befreien und dieser zu entfremden, sind die Mönchsorden der ersten Jahrhunderte entstanden; um den kirchlichen Priesterstaat von den feudalen Banden des weltlichen Staates loszulösen, erschien Gregor VII. als Reformator der Hierarchie; in demselben Zeitpunkt, wo die römische Kirchenherrschaft ihren Gipfel erreicht hatte, sah Innocenz III. die Glaubenseinheit bedroht durch den Einbruch der Ketzer, die der Kirche schon das Evangelium entgegenhielten, und erklärte die dringende Nothwendigkeit einer Reformation der Laienwelt in Rücksicht auf den kirchlichen Glauben. Als endlich die Einheit der Kirchenherrschaft im Papstthume selbst durch das Schisma zerrissen war, kamen die Concile des fünfzehnten Jahrhunderts mit der Aufgabe einer Kirchenreformation an Haupt und Gliedern. Die Aufgabe blieb ungelöst und unlösbar. Es war unmöglich, die Kirche zu reformiren durch die Restauration des Papstthums und die Unterdrückung jeder antihierarchischen Richtung. Diese Unmöglichkeit konnte nicht greller erleuchtet werden als durch die Flammen jenes Scheiterhaufens, auf dem das reformatorische Concil von Constanz Huß verbrennen ließ. Sein Feuertod hat der Reformation den Weg gewiesen von Constanz nach Wittenberg. Da sie von oben nicht durchdringen konnte, mußte sie von unten kommen, durchbrechend in Luther, als die Zeit erfüllt war, ein Jahrhundert nach Huß.

Die Reformation des sechszehnten Jahrhunderts stellt auf der Grundlage des Christenthums den Gegensatz der Religion gegen die Kirche. Diese Opposition, die aus religiösen Gründen das System der Kirche von Grund aus bekämpft, nennen wir in einem weiteren Sinn, als die geschichtliche Entstehung des Namens reicht, Protestantismus. In der Verneinung des römischen Katholicismus besteht sein negativer Charakter, in dem christlichen Glaubensgrunde, auf dem er ruht, der positive, ohne den er niemals eine religiöse Macht geworden wäre. Was dieser Protestantismus bejaht und zu

seinem Princip macht, erhellt aus dem, was er verneint und von sich abstößt. Die Religion des Mittelalters besteht im Glauben an die Kirche als die göttliche und unerschütterliche Autorität; im Glaubensgehorsam, der glaubt, was die Kirche lehrt, und thut, was sie fordert, der, wie jeder Gehorsam, sich durch äußere Leistungen zu bewähren hat. Dieser Glaube wird erfüllt durch die kirchliche Werkthätigkeit, die Ausübung der Cultuspflichten und frommer, der Kirche wohlgefälliger und nützlicher Handlungen. Wer im Dienste der Kirche mehr leistet als sie fordert, handelt verdienstlich. Es sind die kirchlich correcten und verdienstlichen Werke, die den Gläubigen in den Augen der Kirche und darum vor Gott gerecht machen; der kirchliche Glaubensgehorsam besteht daher in dem Glauben an die Rechtfertigung durch den Cultus und die Werke: das ist der Glaube an die Werkheiligkeit, der menschliches Thun für verdienstlich halten und darum auch die menschliche Freiheit bejahen und einräumen muß. Das äußere Werk geschieht unabhängig von der Gesinnung als «opus operatum»; es ist vom Standpunkt der Kirche aus begreiflich, daß sie ihre Herrschaft nicht von den Gesinnungen der Einzelnen abhängig macht und daher den Charakter der Frömmigkeit in den kirchlichen Gehorsam, d. h. in die Werkheiligkeit setzt. Nun erhebt sich zwischen Gott und den Menschen die Sündenschuld, die nur im Wege der kirchlichen Ordnungen durch Beichte und Buße getilgt, durch kirchliche Abbüßungen und Strafen gesühnt werden kann, deren Zeitdauer nach dem Maße der menschlichen Sünden sich bis in die jenseitigen Zustände erstreckt. Es giebt der kirchlichen und frommen Werke mannigfaltige, und da die Kirche den Werth derselben entscheidet und nach ihren Interessen bemißt, so steht es bei ihr, eines für das andere zu setzen, dem äußeren Werk ein äußeres anderer Art zu substituiren, an Stelle der Buße ein Aequivalent treten zu lassen, das ihre Zeitdauer verkürzt oder sie überhaupt ersetzt. Ein solches äußeres Werk anderer Art kann auch die Abgabe sein, welche die Kirche bereichert. Jetzt wird die Buße, die Bedingung zur Sündenvergebung, diese selbst für Geld verkauft. Ist einmal die Buße auf den Tarif des kirchlichen Handels gesetzt, so hindert nichts, die Geldbuße um des kirchlichen Nutzens willen unter die Aequivalente aufzunehmen. So entsteht der Ablaß, dem die nachträgliche

dogmatische Begründung nicht fehlt, als eine nothwendige Folge aus dem Glauben an die Rechtfertigung durch die Werke. Da es im Schoße der Kirche so viele giebt, die mehr gebüßt als gesündigt haben, so darf es auch solche geben, die auf Conto der Heiligen mehr sündigen als büßen und das Deficit durch Geld decken. Schreibt man dafür den Sündern die Mehrbuße der Heiligen gut, so fehlt selbst an ihrer Buße nichts.

Das Ablaßsystem erleuchtet auf das Grellste den ungeheuern Widerspruch zwischen Kirche und Religion. Diese fordert als Bedingung der Sündenvergebung tiefe, das Herz zerknirschende und umwandelnde Reue, jene nimmt als Aequivalent der Reue Geld! Hier erhebt sich gegen das kirchliche System die religiöse Gegenwirkung. Mit den Thesen, die Luther gegen den Ablaß an die Schloßkirche zu Wittenberg schlägt (31. October 1517), beginnt die Reformation, denn es handelt sich schon um die Sache der Religion gegen die Kirche. War es zunächst auch nur der Mißbrauch des Ablasses, den Luther in seinen Thesen angriff, — er verdammte ihn als Mittel zur Seligkeit, nicht als Ersatzmittel kirchlicher und diesseitiger Strafen — so nöthigte ihn der Ernst seiner religiösen Motive, unaufhaltsam weiter zu gehen. Denn der Ablaß ist kein zufälliger Mißbrauch, sondern folgt aus der Werkheiligkeit, wie diese aus der Glaubenshörigkeit, die gefordert ist durch die unbedingte, von der Glaubensgesinnung unabhängige Autorität der Kirche. Und was den Reformator bewegt, ist die Angst um das menschliche Seelenheil, das die römische Kirche veruntreut. Dieses Motiv treibt ihn weiter. Er verwirft bald auch die dogmatische Begründung des Ablasses, den Schatz der guten Werke, den Glauben an die Heiligen, die Beichte der einzelnen Sünden, als ob sie zählbar wären; er muß die Werkheiligkeit im Principe verneinen, darum den Grund erschüttern, auf dem sie ruht: das hierarchische Kirchensystem, den päpstlichen Primat, die Unfehlbarkeit der Concile; er muß damit enden, daß er der Kirche die Glaubensherrschaft bestreitet, darum den Glaubensgehorsam kündigt und um der Religion willen die Glaubensfreiheit erklärt. Jetzt ist die Reformation in ihrem Element, sie erscheint der katholischen Kirche gegenüber als die religiöse That des erneuerten Christenthums, dem römischen Katho=

licismus gegenüber als die nationale That des deutschen Volks. Diesen Standpunkt, den Luthers durchbrechende Schriften vom Abendmahl, von der Gefangenschaft der Kirche und von des christlichen Standes Besserung (1519—20) ausführen, hat sich der gewaltige Mann durch schwere Kämpfe errungen, denn das Joch, das er abschüttelte, war sein eigenes und lastete in der Tiefe seines Gewissens.

Was demnach der Protestantismus verneint, ist die Rechtfertigung durch die Werke. Keines hat eine sündentilgende Kraft, jedes, es scheine noch so heilig, kann geschehen als äußerliche, gesinnungslose Handlung, als bloßes «opus operatum», und ist als solches zur Seligkeit nichts nütze, vielmehr durch den Wahn, daß es zum Heile gereiche, verderblich. Alle kirchlichen Werke, selbst die der äußersten Weltentsagung können pünktlich erfüllt werden und der Mensch dabei doch innerlich bleiben, was er ist: sie sind daher religiös werthlos. Die religiöse That liegt in der sittlichen Wiedergeburt, in der Umwandlung der Gesinnung und des Herzens, die im Glauben besteht: im Glauben an die Rechtfertigung nicht durch die Kirche, sondern durch Christus. Der positive Satz des Protestantismus heißt: „nur der Glaube macht selig“. Dieser Glaube ist kein Werk, welches die menschliche Willkür machen oder verdienen kann, sondern ein Act der göttlichen Gnade, welche den Menschen ergreift und nicht von den Satzungen der Kirche abhängt, die Menschenwerk sind. So kehrt die Reformation zurück zu den Quellen des christlichen Glaubens und der christlichen Glaubenslehre, um aus diesen seinen ursprünglichen Bedingungen das Christenthum selbst wiederherzustellen; sie gründet sich den Kirchensatzungen entgegen auf die heilige Schrift als göttliche Offenbarungsurkunde, auf die apostolische Lehre, insbesondere die paulinische, die zuerst das Joch des Gesetzes und der Gesetzeswerke gebrochen und die Rechtfertigung durch den Glauben verkündet hat, auf die Lehre der Kirchenväter, insbesondere die augustinische, welche zuerst die menschliche Sündenschuld in ihrer ganzen Größe als That und Verlust der Freiheit erleuchtet und in den Mittelpunkt der christlichen Glaubenslehre gestellt hat, jene unveräußerliche, der menschlichen Natur im Innersten anhaftende Schuld, die in der Kirche verkäuflich

geworden! Nicht das Geldopfer, sondern das Opfer des menschlichen Herzens und seiner Selbstsucht führt zur Seligkeit. Darin bestand das Thema jener „deutschen Theologie“, die Luther aus eben diesem Grunde nächst der Bibel und Augustin auf das höchste schätzte. Jeder soll sich selbst, sein eigenes sündhaftes Herz opfern: darin besteht das allgemeine Priesterthum des christlichen Volks im Gegensatz zu dem Weihepriesterthum der Kirche und dem Opferpriesterthum des Sacraments. Daher der Gegensatz der Reformation gegen die Hierarchie und deren Verherrlichung im Cultus, insbesondere im Cultus des Abendmahls; daher muß die Umbildung der Lehre von den Sacramenten, vor allen der Abendmahlslehre, die Läuterung und Vereinfachung des Cultus ein Hauptobject der Reformation, eine ihrer wesentlichen Aufgaben, sogar ihr Ausgangspunkt sein, wo sie am einfachsten und greifbarsten vor sich geht. Das Abendmahl ist der Gipfel des Cultus, dieser ist die eigentliche Heimath der Volksreligion, daher die Cultusreform die unmittelbarste und wirksamste Umgestaltung des religiösen Volkslebens.

Wir haben die Grundzüge vor uns, die der christliche Protestantismus bejaht, in denen die großen Reformatoren Luther, Zwingli, Calvin einverstanden waren: es ist der Schriftglaube, der Paulinismus, der Augustinismus, die Läuterung des Cultus, die Umbildung der Abendmahlslehre. Innerhalb der augustinischen Lehre macht die Prädestination, innerhalb der Abendmahlslehre die Frage nach der realen Gegenwart Christi die trennende Differenz. Die Lehre von der göttlichen Prädestination und Gnadenwahl in ihrer ganzen Härte und Folgerichtigkeit, die selbst Augustin nicht gewagt hatte, begründet Calvin, die Abendmahlslehre in der symbolischen, jeder Art der Transsubstantiation, der magischen wie mystischen, völlig entgegengesetzten Fassung bringt Zwingli zur Geltung. Trotz der Kämpfe, welche die Vereinigung gegen den gemeinsamen Feind dringend geboten, hat das Zeitalter der Reformation jene Differenzen nicht auszugleichen und die Spaltung des Protestantismus in das lutherische und reformirte Bekenntniß nicht zu hindern vermocht.

Die Renaissance geht der Reformation voraus und mit ihr zusammen. Die Erneuerung der Alterthumswissenschaft, der Philo-

logie, der griechischen und hebräischen Sprachstudien führte nothwendig zu neuen und helleren Ansichten über den Ursprung des Christenthums, zu einem neuen und besseren Verständniß der biblischen Urkunden und damit zu Einsichten, deren die kirchliche Reformation auf dem Wege ihrer Geschichts- und Schriftforschung bedurfte. Sie verdankt ihre wissenschaftliche Ausrüstung der Renaissance. Als die deutsche Reformation im Aufgange und die deutsche Renaissance, die von Italien herkam, gleichzeitig in voller Blüthe stand, gab es einen Moment, wo sich beide gegenseitig ergriffen, im vollen Bewußtsein ihres gemeinsamen Ursprungs und ihrer gemeinsamen nationalen Erhebung. Das Gefühl des neuen Zeitalters durchdrang allgewaltig die Geister. Mit der Wiedergeburt des Alterthums wollte die des Christenthums, mit beiden die Wiedergeburt des deutschen Volkes und Reiches Hand in Hand gehen; die wissenschaftliche und religiöse Reformation wollte auch eine nationale und politische sein. Diese Idee fand in Ulrich von Hutten ihren Träger und in seinen letzten Schriften (1519—23) ihren mächtigen Ausdruck. Aber die politische Reform mußte scheitern, da durch die religiöse das deutsche Reich tiefer als je gespalten wurde. Auch die Wege der Renaissance und Reformation kamen in Widerstreit. Mit der Aristokratie der Geister, die im ruhigen Genuß der hohen Bildung des Alterthums leben und leuchten wollten, vertrug sich nicht der revolutionäre Sturm der Völker, den die Reformation entfesselt hatte; mit den wiederaufgelebten Ideen der alten Philosophie, welche die menschliche Geistesfreiheit bejahen, vertrug sich nicht der erneuerte Augustinismus der lutherischen Lehre von der völligen Unfreiheit des Menschen: dieser Gegensatz zwischen Renaissance und Reformation verkörpert sich mit typischer Vollendung in dem Streit zwischen Erasmus und Luther. Indessen war die Macht des Zeitalters mit dem religiösen Gedanken und führte auch die Geister der Renaissance in seinen Dienst. Von dieser Seite kam Zwingli mit seiner einfachen und natürlichen Auffassung des Abendmahls, die Luther mit dem charakteristischen Worte verwarf: „Wir haben einen anderen Geist als ihr!" Aber auch unter den deutschen Reformatoren gab es einen, der beide Richtungen vereinigte: Melanchthon, der seinen Bildungsgang durch die Renaissance genommen und in den Dienst der deutschen Refor-

mation trat, ein Mann aus Reuchlins Verwandtschaft und Schule, Luthers Amtsgenosse, nächster Freund und Gehülfe. In ihm war die religiöse und liberale Gesinnung der Renaissance verkörpert, welche Gegensätze zu ertragen vermochte, die Luther nicht ertrug, und zu gewissen Ausgleichungen zwischen Katholicismus und Protestantismus, zwischen der lutherischen und reformirten Richtung geneigt war. Dieses vermittelnde und friedliche Element stieß das Lutherthum von sich. Nachdem es erst in der Augsburgischen Confession (1530) sich dogmatisch fixirt, dann nach dem Religionsfrieden von Augsburg (1555) immer enger und starrer ausgebildet, zuletzt in der Concordienformel (1577) jede Eintracht mit den Reformirten ausgeschlossen und die Geltung Melanchthons vertilgt hatte, zerfiel auch der deutsche Protestantismus in das lutherische und deutsch-reformirte Bekenntniß, und jene kirchenpolitische Spaltung Deutschlands, die dem dreißigjährigen Kriege entgegenging, war vollendet.

Die Reformation hat die politische Zerklüftung Deutschlands nicht verschuldet, wohl aber vermehrt und gefördert. Diese Schuld war eine so nothwendige und unvermeidliche Folge, daß sie vorwurfsfrei ist. Ohne das zerklüftete und decentralisirte römische Reich deutscher Nation wäre die Reformation so wenig möglich gewesen, als die römische Kirche ohne das centralisirte altrömische Reich, und die Renaissance ohne die Spaltung und Decentralisation Italiens. Es war nicht zufällig, sondern in der Natur der Verhältnisse wohl begründet, daß die Reformation in Deutschland und der Schweiz entstand: ihre Centralpunkte waren Wittenberg, Zürich und Genf. In Wittenberg wurde Luther der Führer der deutschen Reformation (1517—1546), in Zürich leitete Zwingli die schweizerische (1519 bis 1531), in Genf herrschte Calvin (1541—1564). Im Laufe des sechszehnten Jahrhunderts verbreitete sich von hier aus die Reformation über Europa und gewann eine weltgeschichtliche Macht. Die skandinavischen Landeskirchen gestalteten sich nach lutherischem Vorbilde (1527—37), Schottland und die Niederlande nach reformirtem (calvinistischem), jenes unter Knox (1556—73), diese errangen sich die religiöse und politische Freiheit im Kampf gegen Spanien (1566—1609), in England trat an die Stelle der römischen Kirche die bischöfliche, reformirte Staatskirche (1534—71); in

Italien gährte die Reformation in vereinzelten Erscheinungen, in Spanien wurde die Gährung erstickt, in Frankreich erzeugte sie die religiösen Bürgerkriege.

2. Die Gegenreformation und der Jesuitismus.

Durch die Reformation ist in dem abendländischen Christenthum der Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus entstanden, auf Principien gegründet, die jede Vermittlung ausschließen. Der Protestantismus verneint das kirchliche Autoritätsprincip und stützt sich auf die religiöse Gesinnung und Ueberzeugung der Individuen, die durch ihre Uebereinstimmung Gemeinden bilden, aber nicht jene unbedingte Unterwerfung zulassen, auf der allein die Macht einer Kirche beruht. Daher die Einigkeit des Protestantismus in negativer Hinsicht und seine Spaltung in positiver, welche letztere der katholischen Kirche gegenüber als Ohnmacht erscheint. Es lag daher in dem Interesse und der Politik der römischen Kirche, gegen den Protestantismus ihre Einheit und Autorität von neuem zu befestigen und mit Beseitigung gewisser Mißbräuche alle Motive, welche den Glauben abfällig und in ihren Augen hinfällig gemacht hatten, durch feierliche Anatheme für immer von sich auszuschließen. Diese förmliche Verneinung und Verdammung des Protestantismus wurde das Thema der Gegenreformation, die das tridentinische Concil, das vorletzte ökumenische, ausführte (1545—1563).

Aber mit der bloßen Verdammung war dem katholischen Princip nicht genug geschehen, die Geltung des letzteren forderte die Vernichtung des Protestantismus, die Rückeroberung der abgefallenen Völker, die Wiederherstellung der mittelalterlichen Weltkirche. Zur Lösung dieser Aufgabe bedurfte es einer neuen Ausrüstung und Organisirung kirchlicher Kräfte, die in erster Reihe den Kampf mit der Reformation und ihrem Zeitalter übernehmen sollten; es bedurfte eines neuen, nur diesem Zwecke gewidmeten kirchlichen Ordens, den der Spanier Ignaz von Loyola (1491—1556) in der „Gesellschaft" oder, wie der charakteristische und kriegslustige Ausdruck hieß, „Compagnie Jesu" gründete (1534), und der die erste päpstliche Bestätigung 1540 erhielt. Wenn man die religiösen Zwecke der römischen Kirche ihren politischen, d. h. der Erhaltung und Ver-

mehrung ihrer Weltmacht völlig gleichsetzt, so ist der Jesuitismus mit dem römischen Katholicismus identisch und der Träger des ultramontanen Systems. Zwei Richtungen, ihrer Anlage nach so grundverschieden, daß man sie in der Vorstellung nie combiniren würde, vereinigen sich in dem Ordensgeist der Jesuiten: die opferwilligste Schwärmerei für ein Ideal der Vergangenheit, die Wiederherstellung der mittelalterlichen Kirche nach dem Zeitalter der Renaissance und Reformation, und die raffinirteste, mit allen Fragen der Gegenwart, mit jeder Veränderung der Zeitlage vertrauteste Politik, kundig aller Mittel, welche die Macht fördern, geschickt und entschlossen in ihrer Anwendung, systematisch in ihrer Verknüpfung. Wer würde glauben, daß die Schwärmerei eines Don Quixote und die Politik eines Machiavelli jemals in der Richtung auf dasselbe Ziel sich vereinigen könnten? Sie sind vereinigt im Orden der Jesuiten. Der Geist des kirchenfeindlichen Machiavelli ist nirgends mächtiger, wirksamer, furchtbarer aufgetreten als hier, wo es sich allein um das Interesse und die Macht der Kirche handelt. Jesuitismus ist kirchlicher Machiavellismus. Und es hat vielleicht nie einen Menschen gegeben, der dem Don Quixote so ähnlich war, als sein Landsmann Ignaz von Loyola, der Stifter der Jesuiten, der sich zuerst von den Ritterromanen zu den Heiligenlegenden, von Amadis zu Franziskus bekehrte und dann vor dem Marienbilde auf dem Montserrat seine nächtliche Waffenwache hielt, wie der Junker von La Mancha in jener Dorfschänke, die er für ein Ritterschloß ansah. Ohne den Grundzug einer von den Heiligenbildern des Mittelalters hingerissenen Schwärmerei wäre die Idee des Jesuitenordens nie entstanden. Bevor Ignaz von Loyola ein Soldat Jesu wurde, hatte er sich gelobt, ein Ritter der Maria zu werden; es war in demselben Jahre, wo Luther auf dem Reichstag in Worms erschien. Gleichzeitig mit dem Protestantismus entwickelt sich die neue Ordensidee und gewinnt diesem als dem zu bekämpfenden Feinde gegenüber die feste und organisirte Form der Compagnie Jesu.

Die Kirche ist in Gefahr, aus der sie nur durch die unbedingte Geltung der kirchlichen Centralgewalt, die beständige päpstliche Dictatur gerettet und in ihrer alten Macht wiederhergestellt werden kann. Daher ist die unbedingte und blinde Unterwerfung unter den

Willen des Papstes, diese besondere Art des Gehorsams, die der militärischen Subordination gleichkommt, das eigentliche Ordensgelübde der Jesuiten, das in Verbindung mit den drei üblichen Gelübden der Keuschheit, Armuth und Obedienz den specifischen Charakter dieser neuen Mönche ausmacht. Die Welt, die sie bekämpfen und besiegen sollen, ist nicht durch die Flucht ins Kloster zu überwinden, sondern nur durch das einflußreichste, an allen menschlichen Interessen betheiligte Leben mitten im Getriebe der Welt. In dem Orden der Jesuiten sind daher zwei Lebensrichtungen vereinigt, die sonst stets geschieden waren: der Mönch und der Weltmann, jener in der starrsten, dieser in der geschmeidigsten Form; diese Vereinigung, die in der Geschichte der Mönchsorden eine ganz neue Stufe bezeichnet, gilt dem ausschließlichen Dienst der römisch-monarchischen Kirche, die gegen die Ungläubigen, vor allen gegen die Protestanten, die Jünger Loyolas aussendet mit der Weisung: „Gehet hin in alle Welt!" Wie einst die judenchristliche Legende dem verhaßten Apostel, der das Christenthum unter die Heiden trug, ihren Petrus auf Schritt und Tritt nachfolgen ließ, um das Werk desselben zu zerstören, so sind jetzt diese neuen Petriner wirklich berufen, die verhaßte Reformation, diesen neuen Paulinismus, überall zu verfolgen und zu unterminiren. Ihre weltmännische Thätigkeit im Dienste kirchenpolitischer Zwecke ist wichtiger als die zeit- und kraftraubenden Exercitien der gewöhnlichen Mönche, daher die Jesuiten nicht an die ascetische und ceremonielle Erfüllung solcher Pflichten gebunden sind, die das unbeschäftigte Mönchsleben reguliren.

Dem unbedingten, jedes päpstlichen Winks gewärtigen Gehorsam, der den besonderen Ordenszweck und das Gelübde der eigentlichen Professen (professi quatuor votorum) ausmacht, entspricht in der inneren Verfassung des Ordens die strengste Subordination und Abstufung, die von den Novizen zu den Scholastikern, zu den weltlichen und geistlichen Coadjutoren, zu den Professen der drei Gelübde, zu denen der vier, welche letzteren die eigentlichen Missionare sind, emporsteigt und ihre Spitze in dem General findet, der die in Collegien, Provinzen und Ländergebiete eingetheilte Ordenswelt regiert. Ein Zweck bewegt alle Glieder und erzeugt jenen gleichförmigen und geschulten Ordenstypus, der in der äußeren Erscheinung und

Haltung, in dem Spiel der Geberden und Mienen den Ausdruck gemessener, kluger Zurückhaltung und gewinnender Selbstbeherrschung zeigt. Die Wege, die der Orden zu gehen hatte, geboten die Schlangenklugheit, welche in diesem Fall sich nicht mit der Taubeneinfalt verbinden ließ. Die Bekehrung heidnischer Völker, welche schon die ersten Jesuiten in Indien, China und Brasilien unternahmen, bildete den auswärtigen Theil ihrer Mission; die Aufgabe der inneren war die Beherrschung der christlichen Völker. Die Wege zu diesem Ziel haben die Jesuiten durch die drei erfolgreichsten Mittel, den Cultus, die Erziehung und die Lenkung der Staaten, gesucht und zu finden gewußt. Da der imposante, prachtvolle, sinnliche Cultus der volksthümlichste ist, so haben sie alles gethan, den Cultus in dieser Weise zu vermehren und zu bereichern. Auch ihre Kunst trägt ganz den Charakter reicher, überladener, geschmackloser Pracht, wie sie dem Volke gefällt. Es lag in ihrem Interesse, das Cultusdogma zu begünstigen, den Mariencultus zu steigern und in der Lehre von der unbefleckten Empfängniß mit den Franziskanern gemeinsame Sache zu machen. War doch das Marienritterthum das erste Ideal ihres Stifters! Daß die Lehre von der unwidersprechlichen Autorität oder Unfehlbarkeit des Papstes als ein förmliches Ordensdogma gepflegt wurde, folgte unmittelbar aus den Principien der Jesuiten. Sie haben ihr pädagogisches System auf die kirchlichen Zwecke angelegt und berechnet, für die Bildung des Volks, der Weltleute, der Gelehrten, der Theologen und Geistlichen eingerichtet und den Bedürfnissen der Zeit dergestalt anzupassen gewußt, daß ihre Schulen selbst bei Gegnern für Musteranstalten der Erziehung galten. Durch die Macht über das Volk gewinnen sie die über den Staat. Denn die Staatsgewalt gründet sich auf das Volk, wie die Kirchengewalt auf Gott; die kirchliche Monarchie (Papstthum) ist ein Ausfluß göttlicher Machtvollkommenheit und darum unerschütterlich, wogegen die weltliche (Fürstenthum) sich auf die Volkssouveränität gründet und darum nur so lange zu Recht besteht, als sie dem Volkswohl dient, welches letztere unabtrennbar ist von dem kirchlichen Heil. Da die Kirche zur Zeit den Staat nicht direct beherrschen kann, so muß sie ihn indirect beherrschen durch das Volk, das in kirchlichen Dingen absolut abhängig und in politischen machtvollkommen ist. Daher

werden die Jesuiten die ersten Verkündiger der Volkssouveränität, kraft deren die Fürsten entthront werden können und, wenn sie durch Abfall von der Kirche oder von dem Gehorsam gegen dieselbe das Wohl des Volks veruntreuen, entthront werden müssen. Ein solcher Abfall oder Ungehorsam macht den Fürsten zum Tyrannen. Dieselben Jesuiten, die an katholischen und kirchlich correcten Höfen die aristokratischen Prinzenerzieher und Beichtväter sind, erscheinen abgefallenen oder kirchlich verdächtigen Fürsten gegenüber als Revolutionäre, die den „Tyrannenmord“ lehren, verherrlichen, ausüben lassen. So preist der Jesuit Mariana in seinem Werk über das Königthum (1598) den Mörder Heinrichs III. Wenn der Fürst von der Kirche abfällt, d. h. Tyrann wird, so hat das Volk nicht blos das Recht, sondern die Pflicht, von seinem Fürsten abzufallen.

Es ist nicht genug, daß die Jesuiten durch die Macht ihres Einflusses auf Cultus, Erziehung und Staat den Protestantismus bedrängen, sie müssen ihren Hebel noch tiefer einsetzen und die religiöse Grundanschauung der gesammten Reformation zu entwurzeln suchen. Die Lehre von der Rechtfertigung durch Glaube und Gnade gründet sich auf das Gewicht der menschlichen Sündenschuld, auf jene augustinische Lehre von der Erbsünde, die den Menschen unfrei und zum Knecht seiner Selbstsucht gemacht hat. Diesen Cardinalpunkt des protestantischen Glaubens fortzuschaffen und im menschlichen Bewußtsein völlig zu verdunkeln, ist das eigentliche Ziel der jesuitischen Moral, die nur dann richtig erkannt wird, wenn man sie in dieser Richtung entstehen sieht und verfolgt. Je ernster der Protestantismus das Gewicht der Sünde nimmt und als den Grund der Gewissensangst empfindet, — hier war die Quelle, woraus die Reformation entsprang, — um so weniger Aufhebens machen die Jesuiten von der Sache. Die protestantische Glaubens- und Gnadenlehre ist in ihren Augen viel Lärm um nichts! Man hat die Sünde bei weitem zu mystisch und tragisch aufgefaßt; wird sie einfach und verständig betrachtet, so hat es mit derselben so viel nicht auf sich, sie besteht nicht in einer mystischen Gattungsschuld, die einmal für immer alles verdorben hat, sondern in einzelnen Handlungen, deren jede nach ihren Umständen und Absichten erwogen und beurtheilt sein will. So wird die Sünde casuistisch genommen und ihr Gewicht

schon dadurch außerordentlich verkleinert. Die compacte Masse der Schuld, die den Menschen zu Boden drückt, wird gleichsam pulverisirt und zerrieben. Die Jesuiten sind in der Sittenlehre die ausgemachtesten Individualisten. Ihr ganzes Moralsystem geht darauf aus, die Sünde klein zu kriegen, indem sie den Sündenfall auflösen in einzelne Fälle: daher ihre Casuistik, die überall Collisionen zu finden und die Gewissensskrupel in Gewissensprobleme zu verwandeln weiß, deren Lösung erst entscheidet, ob der Mensch gesündigt hat oder nicht. Wenn das Gewissen anfängt zu grübeln, so hört es auf zu richten. Dieses Richteramt zu entkräften, tritt der Scharfsinn der casuistischen Moral, womit die Jesuiten Staat machen, ins Mittel. Bei jeder einzelnen Handlung muß vor allem die Absicht geprüft werden. Wer wird eine Absicht verwerfen, die durch einen guten Zweck oder die Meinung einer bewährten Autorität motivirt war oder sein konnte? Wenn die Beweggründe einer Handlung auf solche Art sich probabel machen und in Entschuldigungs- oder Billigungsgründe verwandeln lassen, so ist ein guter Theil der Rechtfertigung geschehen: daher die Bedeutung des Probabilismus in der Jesuitenmoral. Der Probabilismus ist die Kunst, aus dem Gewissen eine Wahrscheinlichkeitsrechnung zu machen und zwar eine solche, welche die Wahrscheinlichkeit der sündhaften Motive vermindert. Nun ist jede Absicht ihrem Wesen nach innerlich, es muß daher wohl unterschieden werden zwischen dem ausgesprochenen und wahren Vorsatz, von welchem letzteren allein die Sündhaftigkeit der Handlung abhängt. In Folge geheimen Vorbehalts, der sogenannten Reservation oder Restriction, kann eine Handlung zwar dem gegebenen Wort widerstreiten, aber der wahren Absicht conform und dadurch gerechtfertigt sein. Die Reservation ist die Kunst, die bösen Motive von der Handlung oder, richtiger gesagt, von dem Urtheil über dieselbe auszuschließen. Je größer die Sünde ist, um so unwahrscheinlicher ist die Annahme, daß die volle Klarheit der Erkenntniß und der Absicht des Sündigens in der Handlung gegenwärtig war; daher wird, je größer die Sünde, um so geringer ihre Wahrscheinlichkeit, so daß am Ende die Todsünden die unwahrscheinlichsten sind und so gut als unmöglich. Auf diese Art bringt der Mensch seine Absichten völlig unter seine Willkür, er kann dieselben durch Probabilitätsgründe und Reservationen ganz nach seiner

Bequemlichkeit lenken oder lenken lassen; es ist ebenso leicht, mit Hülfe einer solchen Moral die Sünden los zu werden, als es ihr gegenüber schwierig erscheint, überhaupt noch zu sündigen. Die Freiheit nicht zu sündigen, die nach Augustin und den Reformatoren der Mensch von sich aus völlig verloren hat, giebt ihm die Jesuitenmoral in vollstem Maße zurück und treibt den kirchlichen Pelagianismus in der Lehre von der natürlichen Freiheit des Menschen auf die Spitze.

Ueber den sittlichen Werth der menschlichen Handlungen entscheidet demgemäß nicht, wie es den Anschein hat, die wirkliche Gesinnung und Absicht, sondern das Urtheil über diese; aber das sittliche Richteramt ist nur bei der Kirche, und die ganze Jesuitenmoral gilt und will gelten als ein antireformatorisches Werkzeug und Machtmittel in deren Hand. Die Reformatoren haben dem Sünder die Kirche mit ihrer Werkheiligkeit unheimlich und unerträglich gemacht, der Jesuitismus macht sie ihm so heimlich und bequem, wie nie zuvor. Nachdem die Sünden in verzeihliche Schwächen verwandelt worden, bleibt die Verzeihung selbst übrig, die durch die Kirche allein nach Erfüllung der sacramentalen Pflichten ertheilt werden kann, sonst bleibt die Sünde unverziehen und verdammt. Je häufiger gesündigt wird, um so häufiger muß gebeichtet werden, und es versteht sich von selbst, daß es im jesuitischen Beichtstuhl mit der Absolution von der Sünde ebenso leicht genommen wird, als mit dieser selbst. Die Vergebung ist bedingt blos durch den kirchlichen Gehorsam, durch die genaue Erfüllung der kirchlichen Pflichten, durch die kirchliche Correctheit, in welcher allein die Frömmigkeit besteht. Wer die Kirche zur Mutter hat, nur der hat Gott zum Vater. Es macht dem lieben Gott ganz besondere Freude, den guten Kindern zu verzeihen, die der Mutter zu Gefallen leben und sich die Zufriedenheit ihrer Erzieher (der Väter Jesu) erwerben. So einfach und natürlich ist die göttliche Gnade, aus der die Reformatoren eine so nebulose Lehre gemacht haben! Erst jetzt, nachdem der Probabilitätsmoral diese unendliche Erleichterung der Sündenschuld und Sündenvergebung gelungen ist, läßt sich, wie der Jesuit Escobar sagte, verstehen, was jene Worte Jesu bedeuten: „Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht!"

Die Menschen sind immer geneigt, ihre Sünden leicht zu nehmen und zu entschuldigen, darum ist die Sittenlehre der Jesuiten nach dem Sinne der Welt, sie ist die Rechtfertigung des Menschen, wie er geht und steht, die Selbstbeschönigung des natürlichen Menschen, in Kunst und System verwandelt, eine nach dem Geschmacke der Weltlust eingerichtete Moral, dem Geiste der Renaissance und Aufklärung offenbar verwandter, als die mystische Lehre Luthers und die düstere Calvins. Die Sittenlehre der Jesuiten steht zu der gewohnten Handlungsweise der Menschen in demselben Verhältniß, als die Staatslehre Machiavellis zu der Praxis der Politik. Statt sich über beide tugendhaft zu entsetzen, sollten sich die Weltleute vielmehr wundern, daß sie diese Prosa zeitlebens gesprochen haben. „Gut scheinen ist besser als gut sein", sagte Machiavelli, weil er wußte, wie wenig wirkliche Herzensgüte in politischen Dingen ausrichtet. Ebenso muß der Jesuitenmoral heilig scheinen für besser gelten als heilig sein, denn die Heiligung kann nur aus einer Willensumwandlung und einem Zwiespalte in uns selbst hervorgehen, der den Autoritätsglauben immer beunruhigt und den kirchlichen Gehorsam gefährdet. Dort gilt die Macht des Staates, hier die der Kirche als der alleinige Zweck, dem sich die Sittenlehre als Mittel zu fügen und anzupassen hat. Daß die Jesuiten diese Anpassung in der geschmeidigsten Form zu Stande gebracht und den Menschen gezeigt haben, wie sie sündhaft bleiben und kirchlich sein können: darin besteht zum größten Theil die Gewalt, die sie auf die Gesellschaft eines sittenlosen Zeitalters, insbesondere auf die Höfe geübt haben, an deren Spitze Ludwig XIV. stand, der es in vollstem Maße zu würdigen wußte, sündigen zu können, ohne der Frömmigkeit Abbruch zu thun.

5. Der Jansenismus.

Jener Gegensatz gegen die Reformation, den die Jesuiten verkörpern, trifft zugleich den Augustinismus und in ihm eine Grundlage der katholischen Kirche. Es entsteht die Frage, ob die Kirche diese Grundlage wirklich zerstören und von sich abthun oder nicht vielmehr bewahren, wiederherstellen und auf derselben sich erneuen soll? Der Abfall von der Kirche ist die Gefahr, welche dem Ka=

tholicismus der protestantische Glaube bereitet; der Abfall der Kirche vom Augustinismus ist die Gefahr, die mit dem Orden der Jesuiten entsteht. Beide Uebel sollen durch einen erneuerten Augustinismus vermieden werden, der in der Kirche bleibt und den Jesuiten entgegenwirkt. Man könnte diese Richtung, die von den katholischen Niederlanden herkommt und in Frankreich den Schauplatz ihrer bewegtesten Kämpfe findet, den katholischen Protestantismus nennen, weil sie ohne Abfall von der Kirche die augustinisch=sittliche Grundlage der Reformation theilt. Ihr Begründer ist Cornelius Jansen (1585—1638), Professor der Theologie in Löwen, dessen großes Werk über Augustin in demselben Jahre erscheint, in dem die Jesuiten das erste Säkularfest ihres Ordens feiern (1640).

Das Gefühl, daß die katholische Kirche einer religiösen und sittlichen Läuterung bedarf, hat vor der Reformation bestanden und ist nach derselben durch das tridentinische Concil und den Jesuitismus keineswegs völlig erstickt worden; es hat in einzelnen Kreisen fortgewirkt und namentlich in Frankreich den Geist beschaulicher und weltentsagender Frömmigkeit, den Ernst der Buße, die religiöse und gewissensstrenge Erfüllung der kirchlichen Heilsordnung und Cultuspflichten von neuem geweckt und dafür gesorgt, daß der Katholicismus nicht ohne Rest in den Jesuitismus aufging. Dieser Richtung entsprach Augustins Lehre von der sündhaften Menschennatur und Jansens Erneuerung des Augustinismus. Die Empfänglichkeit dafür hatte sich in einem einsamen ländlichen Frauenkloster, Port royal des Champs, unter der reformirenden Leitung einer strengen und frommen Aebtissin, Angelika Arnauld (seit 1607) vorbereitet, in dem neuen zu Paris gegründeten Filialkloster, Port royal de Paris (1625), fortgepflanzt und unter dem Einflusse eines Mannes, der Jansens nächster Freund und Geistesgenosse war (Du Verger, Abt von St. Cyran), die jansenistische Richtung angenommen. In dem Asyle des ländlichen Klosters finden sich in gleicher religiöser Lebensrichtung und anachoretischer Art eine Reihe bedeutender Männer zusammen, darunter wissenschaftliche und theologische Größen, welche die Vertheidigung des Jansenismus ergreifen und als eine geistesmächtige, kirchlich=religiöse Partei auftreten. Es sind die Männer von Port royal, an deren Spitze der Theologe Antoine

Arnauld („der große Arnauld" 1612—1694) und der Mathematiker Blaise Pascal (1623—62), „das Genie von Port royal", erscheinen. Man fürchtet schon die Kirche in der Kirche. Der Kampf gegen die Jesuiten giebt sich von selbst, der Kampf gegen die päpstliche Autorität wird von Seiten der letzteren herausgefordert. Im Jahre 1653 hat Innocenz X. einige Sätze Jansens als ketzerisch verdammt, von denen man nicht anerkennt, daß es jansenistische Sätze sind. Nachdem eine zweite Bulle auch diesen Punkt festgestellt hat, (1654) bestreitet Arnauld dem Papst zwar nicht das Recht, über Glaubenssätze zu richten, wohl aber die Macht, ungeschehene Thatsachen für geschehene zu erklären (1655). Ob gewisse Sätze häretisch seien, möge der Papst aburtheilen; ob diese Sätze im Werke Jansens stehen, sei eine Frage, welche Thatsachen betreffe (question du fait) und durch keinen Machtspruch, sondern historisch zu entscheiden sei. Eine solche Beschränkung der päpstlichen Autorität ist die Verneinung ihrer Unfehlbarkeit, die das Ordensdogma der Jesuiten ausmacht. Die Doctoren der Sorbonne verdammten Arnauld mit einer Mehrzahl von Stimmen, die zum dritten Theil aus Mönchen bestand. „Die Gegner", sagte Pascal, „haben mehr Mönche als Gründe!"

Schon zehn Jahre früher, bevor die erste Bulle die Sätze Jansens traf, hatte Arnauld den Kampf gegen den Jesuitismus aufgenommen, auf dessen Seite der König und die Hofbischöfe standen. Wir kennen den Zusammenhang zwischen der casuistischen Moral der Jesuiten und ihrer Hinweisung auf die kirchlichen Observanzen, die häufige Uebung der Beichte und Communion, wobei von der Innerlichkeit der Reue und dem Ernste der Buße völlig abgesehen wurde. In seiner Schrift „von der häufigen Communion" zeigt Arnauld die taube Frucht der Jesuitenmoral, in einer zweiten greift er „die theologische Sittenlehre der Jesuiten" selbst an (1643). Diesem Orden zu Liebe ist die päpstliche Unfehlbarkeit gegen die historische Wahrheit zur Verurtheilung des Jansenismus eingesetzt und das päpstliche Ansehen, sei es durch eigenen Irrthum oder durch Betrug, zur Sanction der Unwahrheit gemißbraucht und herabgewürdigt worden. Es ist an der Zeit, den Jesuitismus in seinem ganzen Getriebe bis in seine innersten Beweggründe hinein zu erleuchten und aller Welt als ein System der Fälschung zu enthüllen,

welches den Irrthum zur Wahrheit und die Sünde zur Gerechtigkeit macht. Dies geschieht in einer Reihe von Briefen, die Arnaulds Angriffen gegen die päpstliche Unfehlbarkeit folgen und unter dem Namen „Louis Montalte“ an einen Freund in der Provinz gerichtet sind: Pascals Provinzialbriefe (Lettres provinciales, 1656—57), unter den wenigen Meisterwerken der polemischen Litteratur eines der größten und erfolgreichsten durch die Bedeutung der Sache, die Gewalt der Beweise und die Vollkommenheit der Darstellung, die alle siegreichen Mittel der Sprache, auch die zündende Kraft des Witzes, ins Feld führte. Pascal ist unter den Männern von Port royal der geistesmächtigste und glaubensmuthigste gewesen, er hat das Wesen des Jesuitismus, wie keiner vor und nach ihm, entschleiert und die päpstliche Unfehlbarkeit ohne die Reservationen, die er an den Jansenisten zweideutig und selbst jesuitisch fand, verneint. Es ist unmöglich, durch einen kirchlichen Machtspruch die Natur der Dinge zu ändern; die Decrete gegen Galilei beweisen so wenig, daß die Erde ruht, als die Decrete gegen die Antipoden bewiesen haben, daß es keine giebt. Wenn die Päpste überhaupt irren, sind sie auch in Glaubensfragen nicht unfehlbar. Mit dieser offenen, ausgesprochenen Ansicht steht Pascal auf dem Wege, der aus dem Katholicismus hinüberführt in den Protestantismus; er hatte die Halbheit erkannt, in welcher der Jansenismus stecken blieb und erschlaffte, da er die römische Kirchengewalt nicht mehr anzuerkennen vermochte und doch nicht zu verwerfen wagte. An dieser Unentschiedenheit ist er zu Grunde gegangen. Das alte Port royal wurde zerstört, die Bulle Unigenitus (1713), von den Jesuiten herbeigeführt, verurtheilte Quesnels neues Testament, unbekümmert, ob auch augustinische und biblische Sätze mit unter das Anathem fielen, und machte im Bunde mit der Staatsgewalt dem französischen Jansenismus ein Ende (1730).

Katholicismus und Protestantismus sind weltgeschichtliche Gegensätze, die innerhalb des Christenthums die Principien des religiösen Lebens umfassen und erschöpfen, darum keine Vermischung, keinen Compromiß, kein Dasein des einen im andern, auch keine Zwischenformen gestatten. Was sich zwischen beide stellt, ist immer nur die Abart eines von beiden und, für sich genommen, eine ohn=

mächtige Zwitterbildung. Autoritätsglaube und Glaubensfreiheit, — ich nehme die letztere nicht als leere Phrase, sondern als die Forderung, die Luther erhob, — stehen in einem religiösen Principienkampf, der die Reformation zum Abfall und die Kirche zu den tridentinischen Beschlüssen geführt hat. Daß der Protestantismus im Katholicismus nicht fortkommen, daß keine ihm verwandte Gesinnung in der Kirche und unter dem Autoritätsglauben leben kann, hat der Jansenismus an sich erfahren und der Welt noch einmal nachträglich bewiesen. Der französische Jansenismus des siebzehnten Jahrhunderts kann gleichsam zur Probe dienen, daß die deutsche Reformation des sechszehnten, als sie den Abfall erklärte, richtig gerechnet hatte.

Katholicismus und Protestantismus sind in der christlichen Welt zugleich die religiösen Entwicklungs- und Erziehungsstufen der Völker. Jener ist noch lange nicht ausgelebt, dieser noch lange nicht zu seiner vollen Entwicklung gediehen.

Siebentes Capitel.

Der Entwicklungsgang der neuen Philosophie.

Die religiöse Reformation ist eine durchgängige Befreiung und Erneuerung des geistigen Lebens von unbegrenzter Tragweite. Schon dadurch, daß die kirchliche Gebundenheit des Gewissens gelöst, der Glaubensgehorsam und die Werkheiligkeit verworfen wird, treten alle jene Gewichte außer Wirksamkeit und Kraft, die im Interesse des menschlichen Heils die menschliche Arbeit unterdrückt und verkümmert haben. Wenn die Erfüllung kirchlicher Werke die Seligkeit nicht fördert, so kann ihre Unterlassung sie auch nicht hindern; wenn die Askese, der Cölibat, die freiwillige Armuth, der unbedingte Gehorsam, die Abwendung von dem bürgerlichen und politischen Leben die religiöse Vollkommenheit nicht machen, wie diese überhaupt sich nicht machen läßt, so kann auch die natürliche und harmlose Lebensfreude, die Gründung der Ehe und Familie, die Erfüllung der bürgerlichen Pflichten und Aufgaben, die Theilnahme am Staat und an den Geschäften der Welt das religiöse Heil nicht

beeinträchtigen oder gefährden. Vielmehr soll die Ueberwindung der Welt durch die Lösung ihrer Aufgaben, durch die hingebende und aufopferungsvolle Arbeit zur menschlichen Läuterung beitragen und dadurch dem Heilswege dienen. Die Arbeit des Menschen im Dienste der Weltcultur steht nicht im Widerstreit mit seiner Arbeit an sich selbst, an der eigenen Läuterung und sittlichen Reife, und da der Protestantismus diese letztere fordern muß, so darf er jene nicht hindern, er muß sie freigeben und aus dem Standpunkt seiner geschichtlichen Erziehungsaufgabe sogar fordern. So übt die Religion keinen Zwang mehr auf die weltliche Arbeit und Laufbahn des Menschen, sie macht ihn der Welt gegenüber innerlich frei und berechtigt ihn, selbst seine Aufgaben zu suchen und zu lösen. Hier begegnet der religiöse Geist der Reformation wieder dem humanistischen der Renaissance, nicht um ihn zu bekämpfen, sondern in seiner weltlichen Arbeitslust zu bestärken und gründlicher zu befreien, als er selbst es vermocht hatte. Es ist eine sehr einseitige und kümmerliche Auffassung sowohl der Reformation als der Renaissance, wenn man jene als den Gegensatz oder gar Protest gegen diese ansieht.

Unter den neuen Aufgaben der menschlichen Arbeit ist die erste die der Wissenschaft und Erkenntniß. Die Philosophie muß die Bahn betreten, welche die Reformation gebrochen und eröffnet hat, sie folgt dem Zuge der letzteren. Wie diese das Christenthum aus seinen ursprünglichen Quellen, Gott, dem Menschen und der Bibel, wiederherzustellen sucht, so will jene die Erkenntniß ebenfalls aus ihren ursprünglichen Bedingungen, den natürlichen Quellen der menschlichen Vernunft wiedererneuern, unabhängig von allen Traditionen der Vergangenheit, von allen Bedingungen, die nicht in ihr selbst, d. h. in dem menschlichen Erkenntnißvermögen liegen. In einer solchen Selbsterneuerung besteht hier die reformatorische That. Sobald diese Aufgabe mit vollem Bewußtsein gefaßt, diese Selbstständigkeit erklärt, die neue Erkenntniß in diesem Geiste versucht wird, ist die Epoche der neuen Philosophie ins Leben getreten. Ihr Zeitalter beginnt in dem ersten Drittel des siebzehnten Jahrhunderts und erstreckt sich bis auf unsere Tage. Von den Anfängen ihrer ersten Begründung bis zur Vollendung ihrer letzten geschichtlich denkwür-

digen Systeme sind etwa zwei Jahrhunderte verflossen, in denen der Schauplatz ihrer Entwicklung hauptsächlich England, Frankreich, die Niederlande und Deutschland war. Es sind die Länder, welche die Reformation am gewaltigsten erschüttert hat, sie hat ihre größten Kämpfe in Frankreich erlitten, in Deutschland bestanden, in England und den Niederlanden siegreich vollendet. Bei diesen, von der Reformation theils ergriffenen, theils beherrschten Völkern ist die Führung der neuen Philosophie, sie ist seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts vorzugsweise bei den Deutschen, aus deren Mitte einst die Reformation hervorging.

Der innere Entwicklungsgang der neuen Philosophie läßt sich leicht überschauen. Sie sucht die Erkenntniß der Dinge kraft der menschlichen Vernunft und beginnt daher im guten Glauben an die Möglichkeit einer solchen Einsicht, im vollen Vertrauen auf die Macht der menschlichen Vernunft: sie ruht auf dieser Annahme und hat demnach in der Art ihrer Grundlegung den Charakter des Dogmatismus. Da sie die Erkenntniß voraussetzt, so muß sie die Natur der Dinge, unabhängig von den Bedingungen der Erkennbarkeit, zu ihrem Object und die Erklärung aller Erscheinungen, auch der geistigen, aus dem Wesen der Natur zu ihrer Aufgabe machen: sie hat daher in ihrer Grundrichtung den Charakter des Naturalismus. Nun soll das wahre Erkenntnißvermögen nur eines sein, wie die wahre Erkenntniß der Dinge. Aber die menschliche Vernunft bietet zwei Vermögen, durch welche die Dinge vorgestellt werden: die Sinnlichkeit und den Verstand, die Kraft der Wahrnehmung und die des Denkens. Daher entsteht gleich in den Anfängen der neuen Philosophie ein Streit entgegengesetzter Erkenntnißrichtungen, den die gemeinsame Aufgabe und Voraussetzung nicht hindert, vielmehr hervorruft. Von der einen Seite wird die Erkenntniß der Dinge durch die sinnliche Wahrnehmung, von der andern die durch den Verstand oder das klare und deutliche Denken für die allein wahre erklärt: dort gilt die Erfahrung (Empirie), hier der Verstand (Ratio) für das einzige Mittel zur Lösung der philosophischen Aufgabe: daher muß diese Lösung in den entgegengesetzten Richtungen des Empirismus und Rationalismus gesucht werden. Die nominalistische Erkenntnißlehre hat den Empirismus vorbereitet; dieser, sobald er in

voller Unabhängigkeit auftritt, erscheint als der Anfang der Epoche und macht, daß ihm der Rationalismus entgegentritt. Es ist einleuchtend, mit welchem Recht. Die Dinge sollen erkannt werden, wie sie sind, unabhängig von der Art, wie wir sie wahrnehmen, wie sie in unseren Sinnen erscheinen; die wahre Natur der Dinge kann daher nicht sinnlich wahrgenommen, sondern nur denkend erkannt werden. Hier ist der Punkt, aus dem jene große Controverse hervorgeht, welche die neue Philosophie in ihrem ersten Entwicklungsgange beherrscht und jede ihrer Stufen durch eine Antithese bezeichnet.

Die Erfahrungsphilosophie wird durch den Engländer Francis Bacon (1561—1626) begründet und in dem Zeitraum von 1605—1623 ausgebildet; sie entwickelt sich in England durch Hobbes und Locke, den Begründer des Sensualismus (1690), und verzweigt sich von hier aus in die englisch-französische Aufklärung, die bis zum Materialismus fortschreitet (1690—1770), und in die folgerichtige Ausbildung der sensualistischen Lehre, die durch die englischen Philosophen Berkeley und Hume fortgebildet und vollendet wird (1710—1740). Diese Richtung der neuen Philosophie, die in Bacon ihren Stammvater erkennt, habe ich in einem besonderen Werke ausgeführt, auf das ich hier meine Leser verweise, weil es nur durch eine äußere Veranlassung von dem gegenwärtigen Werke getrennt ist.[1]

Den Rationalismus begründet der Franzose René Descartes, er giebt der neuen Philosophie die Richtung, die eine neue rationale Principienlehre (Metaphysik) ausbildet, deren Hauptstufen in Frankreich, den Niederlanden und Deutschland entwickelt werden. Diese Hauptstufen sind bezeichnet durch Descartes, Spinoza und Leibniz, wie die des Empirismus durch Bacon, Hobbes und Locke. Unwillkürlich bieten sich die Parallelen, welche zugleich Antithesen sind: Bacon und Descartes, Hobbes und Spinoza, Locke und Leibniz. Locke bildet den Ausgangspunkt für Voltaire und die französische Aufklärung, Leibniz den Ausgangspunkt für Wolf und die deutsche.

[1] Francis Bacon und seine Nachfolger. Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie. Zweite völlig umgearbeitete Aufl. (Leipzig. F. A. Brockhaus 1875.)

Die fundamentale Entwicklung der neuen Metaphysik von Descartes bis Leibniz fällt, um die litterarischen Grenzpunkte zu bezeichnen, in den Zeitraum von 1637—1714.

Nun ist die Thatsache der Erkenntniß unter der dogmatischen Voraussetzung sowohl des Empirismus als des Rationalismus weder erklärt noch zu erklären. Daher ist die nothwendige Folge, daß ihre Möglichkeit verneint wird. Dies geschieht durch Humes Skepticismus, in welchem die entgegengesetzten Richtungen convergiren und ihren Lauf vollenden. Die Philosophie steht an einem neuen, entscheidenden Wendepunkt, sie darf die Möglichkeit der Erkenntniß nicht voraussetzen, sondern muß dieselbe an erster Stelle untersuchen und begründen. Die Natur der Dinge ist bedingt durch ihre Erkennbarkeit. Das Erkenntnißproblem ist das erste aller Probleme. Hume hat den dogmatischen Schlummer der Philosophie gestört; der erste, den er geweckt hat, war Kant, der Begründer der kritischen Epoche (1781), die den Entwicklungsgang der neuen Philosophie in die dogmatische und kritische Periode scheidet und die Philosophie unseres Jahrhunderts beherrscht.

C. F. Winter'sche Buchdruckerei.